

HOMO ABSCONDITUS

PIO FILIPPANI RONCONI

ISMAELITI E "ASSASSINI"

STORIA MISTICA E METAFISICA DI UNA SETTA
CHE FECE TREMARE IL MEDIO ORIENTE



il Cerchio
iniziative editoriali

39936 z

HOMO ABSCONDITUS



Pio Filippini Ronconi

Ismaeliti e "assassini"

Storia, mistica e metafisica di una setta
che fece tremare il Medio Oriente



Il Cerchio
iniziative editoriali

INTRODUZIONE

Pio Filippini Ronconi è un orientalista noto al pubblico italiano per la sua versatilità e competenza nell'apprendimento delle lingue orientali e per la vastità dei suoi interessi storico-religiosi che lo hanno portato ad occuparsi di svariati ambiti disciplinari, di non facile comprensione; già professore di Sanscrito e di Religioni e filosofie dell'India all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, alla sua traduzione di un classico del pensiero indiano come le *Upanishad* e a una *Storia del pensiero cinese*, si affiancano traduzioni della poesia persiana come *Il Roseto*, traduzioni e commenti di intricati e oscuri testi tantrici in sanscrito e in tibetano. Inoltre, nel caso del presente libro dedicato a un aspetto particolare e controverso della storia dell'Islam, l'autore presenta al lettore italiano un argomento che gli ha fornito materia di analisi per diversi anni, frutto del suo studio del "tripode" dell'islamistica (arabo, turco, persiano) culminato in due opere come la "*Madre del Libro*", *Ummu'l Kitab* (Napoli 1959) e *Il libro dello scioglimento e della liberazione* (Napoli 1966); ambedue esempi di quel pensiero eterodosso di una gnosi ismaelita venata di molteplici sfumature, neoplatoniche, ermetiche, zoroastriane e manichee, sintesi complessa ed estrema di un Islam marginale, rispetto ai canoni di una ortodossia legalista e rigorosa, poco incline a vertigini mistiche tipiche di movimenti connessi allo shiismo e alle sue concezioni carismatiche ed elitarie, come pure alle speculazioni cosmologiche e soteriologiche che situano il fedele all'interno di dinamiche iniziatiche, realizzazioni spirituali che implicano angelologie e paralleli tra microcosmo e macrocosmo che perseguono il difficile cammino di far sbocciare il cuore dell'adepto a rivelazioni celesti.

Questo è il versante di un fecondo e scintillante immaginario religioso, con le sue efflorescenze mitiche, simboliche e rituali, ma con non meno importanti riflessi ideologici sulla storia del loro tempo, nella quale gli Ismaeliti seppero distinguersi per il terrore numinoso

© 2004 IL CERCHIO INIZIATIVE EDITORIALI
via dell'Allodola, 8 - 47900 Rimini
e-mail: ilcerchio@iper.net
www.ilcerchio.it
Tutti i diritti riservati

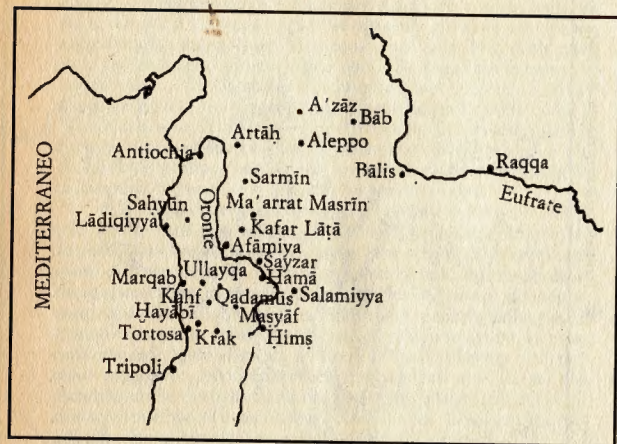
ISBN 88-8474-059-2

Andrea Piras

★ Territorio permanentemente dominato dai Nizārī



SIRIA SETTENTRIONALE



PARTE PRIMA

Il regno dell'*imām*:
manifestazione e occultamento

La leggenda

*«Io stava come il frate che confessa
Lo perfido assassin, che, poi ch'è fitto,
Richiama lui perché la morte cessa...»*

(Dante, *La Divina Commedia*, Inf. XIX, 50)

Gerhardus, o Burchardus, vice-dominus di Strasburgo, inviato nel 1175 in terre di Egitto e di Siria dall'imperatore Federico Barbarossa, così riferisce:

«Si osservi che ai confini di Damasco, Antiochia e Aleppo, vi è una certa razza di Saraceni nelle montagne, chiamati nel loro vernacolo Heysessini e nella lingua de' Latini signors de montana. Questa genia di uomini vive senza legge: si ciba di carne di maiale contro la legge dei Saraceni e usa di tutte le donne senza distinzione, incluse le proprie madri e sorelle. Costoro dimorano fra le montagne e sono imprendibili, poiché hanno ricetto in castelli ben fortificati. La loro terra non è molto fertile e quindi vivono di bestiame. Hanno fra di loro un Signore che incute grandissimo spavento ai principi Saraceni vicini e lontani e così pure fra i confinanti signori Cristiani. E ciò perché egli costuma ucciderli in un modo meraviglioso. La maniera con cui li ammazza è la seguente: questo principe possiede nella montagna molti e bellissimi palazzi, circondati da muraglie ben alte, di modo che nessuno possa entrare in essi salvo che per una porta piccola e ben guardata. In questi palazzi molti figli dei suoi contadini vengono allevati sin da piccoli. Egli fa loro imparare molte lingue, come latino, greco, franco, saraceno e tante altre. Questi giovani apprendono dai loro maestri, dalla loro infanzia fino alla matura viri-

La leggenda

*«Io stava come il frate che confessa
Lo perfido assassin, che, poi ch'è fitto,
Richiama lui perché la morte cessa...»*

(Dante, *La Divina Commedia*, Inf. XIX, 50)

Gerhardus, o Burchardus, vice-*dominus* di Strasburgo, inviato nel 1175 in terre di Egitto e di Siria dall'imperatore Federico Barbarossa, così riferisce:

«Si osservi che ai confini di Damasco, Antiochia e Aleppo, vi è una certa razza di Saraceni nelle montagne, chiamati nel loro vernacolo Heysessini e nella lingua de' Latini signors de montana. Questa genia di uomini vive senza legge: si ciba di carne di maiale contro la legge dei Saraceni e usa di tutte le donne senza distinzione, incluse le proprie madri e sorelle. Costoro dimorano fra le montagne e sono imprendibili, poiché hanno ricetto in castelli ben fortificati. La loro terra non è molto fertile e quindi vivono di bestiame. Hanno fra di loro un Signore che incute grandissimo spavento ai principi Saraceni vicini e lontani e così pure fra i confinanti signori Cristiani. E ciò perché egli costuma ucciderli in un modo meraviglioso. La maniera con cui li ammazza è la seguente: questo principe possiede nella montagna molti e bellissimi palazzi, circondati da muraglie ben alte, di modo che nessuno possa entrare in essi salvo che per una porta piccola e ben guardata. In questi palazzi molti figli dei suoi contadini vengono allevati sin da piccoli. Egli fa loro imparare molte lingue, come latino, greco, franco, saraceno e tante altre. Questi giovani apprendono dai loro maestri, dalla loro infanzia fino alla matura viri-

lità, che debbono obbedire al signore della loro terra in tutto ciò che egli dica e comandi; e che, se così faranno, riceveranno da lui, che ha potere su tutti gli dèi viventi, le gioie del Paradiso. S'insegna loro anche che, se resistono alla sua volontà in qualunque cosa, non potranno venir salvati.

Sappiate che, sin da quando vengono accolti fanciulli, altri non vedono che i loro maestri e signori, né ricevono alcun ordine particolare finché non sono convocati alla presenza del loro principe per ammazzare qualcuno. Quando si trovano davanti al loro principe, questi domanda loro se siano disposti ad obbedire ai suoi comandi, sicché egli possa conceder loro il Paradiso. Al che, siccome furono istruiti, e senza alcuna obiezione o dubbio, si gettano ai suoi piedi e rispondono con ardore che l'obbediranno in tutte quelle cose che vorrà loro comandare. Quindi il principe dona ad ognuno un pugnale d'oro e li manda fuori ad uccidere qualunque principe al quale egli abbia serbato tale destino...»¹.

Più precisi ancora nel descrivere i singolari usi di tale setta, sulle cui origini, però, ben poco potevano sapere, furono venti anni più tardi Guglielmo, vescovo di Tiro, e Arnoldo di Lubecca, autore del celebre *Chronicon*. Quest'ultimo asserisce che tali settari venivano a tal punto incantati dalle arti magiche del Vecchio (traduzione evidente dell'arabo *ṣayḥ*, il nostro "sceicco") da ritenere Dio e come tale venerarlo: ad un suo ordine non esitavano a buttarsi da un'alta muraglia, perendo miseramente, e - quando il Vecchio voleva disfarsi di qualche nemico - lo uccidevano con pugnali da lui a tale scopo consacrati. In questo caso il Vecchio esercitava coercizione con le sue arti magiche, sempre secondo Arnoldo, su devoti inebriati da pozioni stupefacenti, per cui credevano di conquistare un paradiso di voluttà, sognato nell'esaltazione data dalla droga. Guglielmo di Tiro testimonia di nuovo il nome di *Assissini*, dato loro dagli altri Saraceni, e ricorda il tentativo del Vecchio della Montagna di stabilire un accordo col re di Gerusalemme, anzi, di convertirlo se stesso e il suo popolo al Cristianesimo: rammenta pure la visita fatta nel 1198 dal conte Henri de Champagne al Vecchio, durante la quale costui, per dimostrare incontrovertibilmente il suo potere sugli affiliati alla setta, comandò ad alcuni di loro di precipitarsi giù dalle mura del castello, cosa che essi fecero

gioiosamente all'istante, uccidendosi. Ma la narrazione più romanzesca della leggenda di questi straordinari fanatici è quella dovuta a Marco Polo, che ebbe notizia di loro in Persia, verso il 1273, cinque lustri dopo, quindi, che i Mongoli ne avevano estirpato la genia da quelle terre. Il racconto di Marco Polo è, in un certo modo, la classica sintesi di tutte le fantasie e, diciamo pure, di tutte le calunnie con cui l'*Islām* regolare, ortodosso o no, aveva circondato questa temibile setta nei due ultimi secoli della sua attività:

«Il vecchio era chiamato nella loro lingua Aloadin. Fatta chiudere fra due montagne una certa valle, l'aveva trasformata in giardino, il più grande e il più bello che mai si fosse veduto, ripieno di ogni specie di frutti. In questo giardino erano stati costruiti padiglioni e palazzi della più bella fattura che si possa immaginare, tutti ornati di dorature e di bellissimi dipinti. V'erano eziandio canali, ove liberamente scorreva vino e latte e miele e acqua: e numerose dame e donzelle, delle più leggiadre che siano al mondo, abili a suonare ogni specie di strumento, cantavano con ogni dolcezza e danzavano in modo tale che era incantevole a guardare. Poiché il Vecchio desiderava che il suo popolo credesse che quello era veramente il Paradiso. Egli lo aveva così fatto, secondo la descrizione data da Maometto del suo Paradiso, cioè a dire che esso era un bel giardino in cui scorrevano ruscelli di vino e latte e miele e acqua, pieno di vaghe fanciulle per il godimento di quelli che l'abitavano. Ed è proprio vero che i Saraceni di quelle parti credevano che quello era il Paradiso!

Orbene, nessun uomo aveva licenza di entrare nel giardino salvo coloro che egli intendeva farne i suoi Asciscin. V'era una fortezza all'entrata del giardino, forte abbastanza per reggere a tutto il mondo, e non v'era altra via per accedervi. Egli teneva alla sua corte molti giovani del contado dai dodici ai vent'anni, di quelli che avevano gusto per le armi: con costoro usava favoleggiare del Paradiso, alla stessa guisa di Maometto, ed essi credevano in lui proprio come i Saraceni credono in Maometto. Quindi li conduceva al giardino, a quattro, a sei, a dieci per volta, dopo aver fatto loro bere un certo beveraggio per cui cadevano in un sonno profondo, durante il quale li faceva prendere ed ivi portare. Così, allorché si svegliavano, si ritrovavano nel giardino. E quando, svegliatisi, si trovavano in un luogo così bello, credevano che fosse il Paradiso per davvero. E le dame

e le donzelle amoreggiavano con loro soddisfacendo il loro desiderio e accontentandoli in ogni cosa, poiché esse avevano ciò che i giovani sogliono volere, e, di loro volontà, mai avrebbero quei giovani lasciato tale luogo.

Ora questo Principe, che chiamano il Vecchio, teneva la sua Corte con alta e nobile maniera, facendo credere fermamente a quei montanari semplicioni che egli fosse un grande Profeta. E quando voleva mandare uno dei suoi Asciscin a compiere una qualsivoglia bisogna, faceva dare la pozione di cui ho parlato ad uno dei giovani nel giardino, che poi, addormentato, si ritrovava nel Castello e non più in quel Paradiso: del che non era affatto contento. Veniva quindi condotto in presenza del Vecchio, dinanzi al quale si chinava con grande venerazione, poiché credeva di star dinanzi ad un Profeta. Il principe allora gli chiedeva donde egli venisse, ed egli rispondeva di venir dal Paradiso, e che questo era tale e quale lo aveva descritto Maometto nella sua Legge. Questo, naturalmente, faceva venire a quelli che stavano là attorno e che non vi erano stati ancora ammessi il più grande desiderio di entrarvi.

Così, quando il Vecchio voleva che gli si ammazzasse qualche principe, diceva a quel giovane: "Va", e ammazza costui, e, quando tornerai, i miei angeli ti porteranno in Paradiso. E se dovessi invece morire, così pure manderò i miei angeli che ti riconduranno in Paradiso". Così faceva credere loro: e pertanto non v'era ordine suo che essi non avrebbero eseguito affrontando qualunque pericolo, per il gran desiderio che avevano di ritornare in quel Paradiso. E in questa maniera il Vecchio aveva gente che ammazzava chiunque egli volesse toglier di mezzo. Ed anche così, tale era lo spavento che metteva in corpo a tutti i principi, che costoro si facevano suoi tributari, sicché egli viveva in pace ed amicizia con loro... ».

Queste testimonianze ed il fresco ricordo del terrore incusso dagli Assassini durante le Crociate alimentarono in Occidente la leggenda denigratoria degli Ismaeliti, originariamente inventata nel Levante dagli stessi Musulmani "regolari", che altrimenti non sapevano o non volevano spiegarsi la devozione fanatica di questi settari per il loro capo e la temerarietà di cui davano prova nelle loro sanguinose imprese.

Passarono i secoli, tramontò il potere politico degli Ismaeliti e la loro setta, ridotta ad una fazione insignificante in Siria, fu quasi totalmente estirpata dai Mongoli in Irān: la leggenda del Vecchio della Montagna e del suo giardino di delizie, però, sopravvisse tenacemente, mentre il vocabolo di "assassino", spogliato del suo antico significato, rimase - con l'accezione più abietta - in tutte le lingue di Occidente.

Dopo i primi tentativi di risolvere il mistero delle origini degli Assassini da parte di Denis Lebey de Batilly col suo *Traicté de l'Origine des Anciens Assassins Portecouteaux*, pubblicato in Lione nel 1603, e di Bartholomè d'Herbelot nella sua *Bibliothèque Orientale* (1697), fondata su fonti arabe¹, dobbiamo giungere addirittura al principio dell'Ottocento per avere uno studio che si ponga in termini scientifici tale problema. Il 19 maggio 1809 il massimo arabista francese del tempo, Antoine Sylvestre de Sacy, leggeva all'Institut de France una sua celebre memoria, *Mémoire sur la dynastie des Assassins*, in cui, fra le altre cose, si risolveva il problema etimologico dello stesso nome della setta: Assassini, Assissini, Asciscin, Heysessini eccetera sono altrettante forme derivate dal termine che in arabo volgare suona *ḥaššāšin* o *ḥaššīyyīn*, cioè "mangiatori di *ḥašīš*", insulto popolare che al giorno d'oggi si tradurrebbe più o meno come "drogati". Pochi anni dopo, nel 1818, l'orientalista austriaco Joseph von Hammer-Purgstall pubblicava però a Stuttgart la *Geschichte der Assassins aus morgenländischen Quellen*, un libro destinato a confermare, con copia di dati, tratti da fonti orientali e appassionate argomentazioni, tutte le peggiori credenze nei riguardi di questi settari i quali, con notevole mancanza di senso storico, venivano comparati alla rinfusa a "Templari, Gesuiti, Illuminati, Framassoni" e, perché no, agli stessi regicidi della Convenzione Nazionale Francese! I giudizi apodittici del buon barone austriaco pesarono per più di un secolo sulla fama dei remoti Assassini, finché, poco per volta, vennero alla luce opere arabe e persiane che più intimamente trattavano delle credenze e dei costumi di questa singolare setta, ancora oggi rigogliosa in India.

Gli studi recenti dell'Ivanow e del Corbin hanno messo in piena luce l'originale pensiero filosofico e ancor più la teosofia, che connotano gli Ismaeliti quali appartenenti ad una delle più interessanti sette

gnostiche cresciute in seno all'*Islām*. Non solo: è risultata evidente l'immensa influenza avuta dall'Ismaelismo, che giunse a pretendere la posizione di una *religio perennis* di contro alle rivelazioni parziali delle "religioni del Libro", sul pensiero letterario e filosofico dell'*Islām* persiano.

Perciò, nelle pagine che seguono, cercheremo di ricostruire la fisionomia di questa setta nei due periodi del suo massimo fulgore, quello egiziano e quello persiano-siriano, nel quadro degli avvenimenti storici che ebbero come scenario l'Oriente islamico dal X al XIII secolo, cioè fino alla catastrofica irruzione dei Mongoli.

Cercheremo anche di tracciare gli elementi fondamentali della meditazione filosofica da cui si trasse la singolare concezione ismaelita del mondo e della storia, nella quale si fondono antiche tradizioni iraniche relative ai cicli cosmici e intuizioni della gnosi tardo-antica entro il noto quadro della profetologia islamica.

Note:

1. Cit. da ARNOLDO DI LUBECCA nel *Chronicon Slavorum*, VII, 8, ed. W. Wattenbach in *Deutschlands Geschichtesquellen*, Stuttgart-Berlin 1907, II, 240; v., a tale riguardo, le testimonianze sugli Assassini raccolte da B. LEWIS in *The Assassins, a Radical Sect in Islam*, London 1967.

2. v. i capp. XLI-XLIII de *Il Milione* di MARCO POLO, ed. Foscolo Benedetto, Firenze 1928.

3. B. LEWIS, *The Assassins*, op. cit., pp. 9-10 e 143.

Prologo

L'Ismaelismo è il ramo più fortemente caratterizzato della *šī'a*, il "partito" di 'Alī, cugino e genero di Maometto (ne aveva sposato la figlia Fātima), nonché sfortunato pretendente all'eredità politico-religiosa del Profeta. Per conoscere la preistoria dell'Ismaelismo bisogna quindi risalire alle origini della *šī'a*, sceverando i due fattori che l'hanno determinata: quello politico, derivante dalla lotta per la direzione dell'*Islām* fra i vari pretendenti all'eredità di Maometto, e quello spirituale, o filosofico-religioso, attribuibile soltanto in parte allo schietto contenuto dell'*Islām* originario, in gran parte bensì determinato dai fermenti messianici e dalle dottrine gnostico-mistiche dominanti nell'ambiente siriano e mesopotamico, ai confini del mondo persiano, ove si svolsero le accanite lotte di successione (*ar-rida*), in quelle stesse regioni nelle quali, durante i tre secoli anteriori all'*Islām*, Manicheismo, Cristianesimo, Mazdeismo e svariate forme di Gnosi pagana si erano già affrontati in un'aspra lotta, conclusa in alcuni casi con il reciproco adattamento e assimilazione. Questo secondo fattore, risalente cioè a un portato ambientale tardo-antico, è senz'altro il più interessante e, dal punto di vista finale, il più importante, poiché è questo quello che condurrà la particolare forma di *Islām*, che è la *šī'a* estrema o Ismaelismo, a caratterizzarsi secondo una nuova forma di Gnosi a forte carattere esoterico (*bāṭin*) ed a tinta dogmatica (*ta'lim*), nella quale compaiono, rielaborate, molte esperienze di precedenti scuole di pensiero, e ritrovano nuova espressione antichissime correnti di sentimento religioso popolare.

Riassumiamo ora rapidamente i fatti storici che determinarono la nascita della *šī'a* e che precedettero la caratterizzazione di una sua parte quale Ismaelismo. Si tratta talvolta di eventi le proporzioni originali dei quali non trascendevano l'ambito di alleanze personali o di faide familiari fra rissose genti arabe, ma che, ripercuotendosi nell'immenso spazio geografico e politico in cui si era dilatata la conquista mussulmana, erano destinati a determinare politicamente e religiosamente, per tutti i secoli avvenire, i diversi e contrastanti aspetti dell'*Islām*.

La morte di Muḥammad (giugno 632) colse tutti i suoi seguaci di sorpresa e dimostrò quanto labile fosse, in quel momento, l'unità a cui il suo verbo religioso aveva stretto quasi tutti gli Arabi. Soltanto la presenza di personalità eccezionali, quali erano quelle di coloro che poi divennero i quattro Califfi "Ben Diretti" (*rašīdūna*), oltre al fervore guerresco e religioso dei discepoli del Profeta, valsero a porre in salvo il frutto della sua opera e a far progredire instancabilmente lo slancio conquistatore dell'*Islām*. Che, infatti, fu proprio il moto centrifugo degli Arabi verso le più fertili terre di Bisanzio e di Persia a ridurre considerevolmente le sanguinose guerre di secessione delle mal dome e superficialmente islamizzate tribù arabe contro il centralismo fiscale della Medina. Ivi, alla morte di Maometto, l'energico Abū Bakr, assecondato da 'Umar, si era imposto alla confusione generale come successore (*ḫalīfa*, "califfo") del Profeta, dando così inizio ad un'istituzione, quella del califfato (*ḫilāfa*), perfettamente ignota al *Corano* e senza alcun precedente nella consuetudine legale-religiosa (*sunna*). 'Alī, il già nominato genero e cugino del Profeta, che le pie tradizioni (*aḥādīṭ*) rappresentano quale campione di coraggio, virtù e sapienza, riteneva di possedere titoli ben più consistenti, e difatti non riconobbe Abū Bakr fin dopo la morte di sua moglie Fāṭima, alla quale il neo-eletto califfo aveva negato l'eredità di varie proprietà di Maometto, specialmente quella dell'oasi di Fadak, a nord di Medina. È probabile che alla mancata elezione di 'Alī a guida (*imām*) della comunità arabo-mussulmana abbia sensibilmente contribuito la stessa figlia di Abū Bakr, 'Ā'īša, la moglie favorita del Profeta, che avversava 'Alī per ragioni personali (anni prima egli aveva consigliato Maometto di ripudiarla per sospetta infedeltà quando, perdutasi nel

deserto durante una spedizione di guerra del Profeta, essa era stata ritrovata e condotta all'accampamento da un giovane beduino). Neppure dopo la morte di Abū Bakr (estate del 634) 'Alī riuscì a far valere le sue pretese. 'Umar ascese al califfato per designazione dello stesso Abū Bakr. Con lui comincia un decennio di incessanti e rapidissime conquiste, il cui preludio era stato dato dall'entrata, l'anno precedente, di Ḥālid ibn al-Walīd, detto "la spada di Allāh", nelle terre persiane della Caldea (al-Ḥīra e regioni finitime). Nel 636 la battaglia di Yarmūk apriva la Siria agli Arabi, che, nel 638, conquistavano Gerusalemme, assicurando ai Cristiani i beni e la libertà di culto, contro il pagamento della capitazione (*ḡizya*) prevista dal *Corano* per la Gente del Libro (*ahl al-Kitāb*), cioè Ebrei e Cristiani. Con le battaglie di Qādisiyya e di Nehāvand (641) gli Arabi penetrano nell'Irān, ove pongono fine alla dinastia Sāsānide e diffondono la loro religione. Tra il 640 ed il 642 si compie la conquista dell'Egitto, ad opera di 'Amr ibn al-'Āṣ, che fonda il campo militare di al-Fuṣṭāṭ, poco lungi da dove sorgerà il Cairo. Altri campi militari, nuclei di future città, furono Baṣra e Kūfa in Mesopotamia, popolati dalle turbolente schiere dei conquistatori Arabi, fra i quali pullulavano i seguaci di 'Alī, oltre ai ribelli ed agli scontenti delle varie fazioni. Ben presto si delineerà un'opposizione psicologica, prima ancora che politica e religiosa, fra questi Arabi di recente immigrati specialmente nelle terre conquistate dell'Irāq e quelli che invece, risiedendo da più generazioni in Siria, avevano subito i benefici della civiltà urbana e vi si erano assimilati, apprezzando l'ordine, la sicurezza ed i vantaggi offerti dalla pacifica convivenza in quelle terre. Costoro diverranno i sostenitori dei Califfi e dell'ordine costituito, quelli, invece, l'esca di ogni eresia e di ogni ribellione: il ruolo di questi ultimi acquisterà pertanto grande importanza nella storia dei primi secoli dell'*Islām*.

'Umar, uomo duro e giusto, più temuto che amato, venne ucciso da uno schiavo nel 644. Sarebbe stata la volta del califfato di 'Alī, se la giunta delle sei personalità arabe chiamate a scegliere il nuovo Califfo non gli avesse preferito il saggio ma debole 'Uṭman, appartenente alla medesima stirpe Qurayš di Maometto, ma alla famiglia degli Umayya (Maometto era uno degli Ḥāšim), il capo dei quali, Abū Sufyān, era stato l'anima dell'opposizione meccana allo stesso Maometto fino a quando, vista l'impossibilità di arrestare la crescente fortuna del Pro-

feta, preferì accordarsi con lui, concedendogli come moglie sua figlia Umm Ḥabiba. Da allora in poi Maometto era stato largo di favori e di aiuti verso i membri di questa famiglia già sua avversaria, e lo stesso fece 'Umar, allorché affidò a Mu'āwīya, figlio di Abū Sufyān, il governo della Siria, carica nella quale egli diede prova di eccezionali capacità amministrative e politiche. Mu'āwīya, naturalmente, approfittò della sua posizione per costituirsi una solida base di potere, che, vent'anni dopo, gli permetterà di pretendere con successo al califfato.

'Uṭman resse per dodici anni la suprema dignità dell'*Islām*, dominato dai parenti, i quali ottennero importanti cariche nelle terre di recente conquistate. Una prima crisi scoppiò a Kūfa, dove risiedeva gran parte dei sostenitori di 'Alī, ed ebbe come pretesto presunte ingiustizie nella concessione ai veterani delle pensioni che, secondo l'ordinamento stabilito da 'Umar, dovevano sostituire l'ormai impossibile divisione dei bottini di guerra. Una crisi più grave e definitiva si produsse allorché 'Uṭman diede il governo dell'Egitto ad un suo protetto in sostituzione del conquistatore 'Amr, uomo capace ed ambizioso. Al colmo dell'ira giunsero alla Medina, ove risiedeva il Califfo, cinquecento mussulmani d'Egitto latori di proteste e reclami, ai quali il debole 'Uṭman promise soddisfazione, per rimangiarsi subito dopo le sue promesse.

Fu così che una turba delusa entrò nella sua casa e lo uccise (anno 656), senza che 'Alī e gli altri due massimi personaggi allora presenti in città, Ṭalḥa e Zubayr, si muovessero per recargli aiuto. Finalmente venne il turno di 'Alī, ma fu per poco. Sconfitti ed uccisi in battaglia da quelli di Kūfa i suoi avversari Ṭalḥa e Zubayr nel corso della battaglia detta "la giornata del cammello" (*yawm al-ḡamal*), perché combattuta attorno al cammello sul quale 'Ā'īsha incitava i nemici di 'Alī, questi restò padrone dell'Iraq, ma non venne riconosciuto nelle province di Siria ove governava Mu'āwīya. A costui Nā'ila, la moglie cristiana di 'Uṭman, aveva inviato la tunica insanguinata del califfo ucciso, come per chiedere la vendetta del sangue (*ta'r*) a lui, che ne era il parente più forte e potente. Evidentemente Mu'āwīya mirava al califfato, ma non lasciò trasparire le sue intenzioni, limitandosi a pretendere che 'Alī dimostrasse la sua innocenza per l'uccisione di 'Uṭman castigandone gli assassini. Il potere effettivo che esercitava fra i ben disciplinati Siriani lo rendeva naturale e

temibile polo di attrazione per tutti gli scontenti, fra i quali lo stesso 'Amr, che non aveva riottenuto il governorato dell'Egitto, concesso invece ad un parente di 'Alī. Fra 'Alī e Mu'āwīya si accese ben presto la lotta che, lasciato il pretesto della vendetta del sangue, ebbe come scopo immediato la *hilāfa*, cioè il califfato. Dopo mesi di negoziati e di indecisioni i due si affrontarono sulla piana di Siffin, presso l'Eufrate, non lungi da Raqqa (657). Dice la tradizione che, vincendo gli 'Alīdī, 'Amr provocò l'interruzione della battaglia, facendo legare alcune copie del Corano alle lance dei suoi guerrieri, quale silenzioso appello al giudizio di Dio fra i mussulmani. L'effetto fu immediato: i più pii fra i presenti obbligarono 'Alī a sospendere lo scontro e ad affidarsi, con il suo avversario, ad un arbitro. Ma, mentre l'esercito di 'Alī rientrava nei suoi quartieri, molti vollero obbligare 'Alī a riprendere la lotta: egli si rifiutò ed essi uscirono dai suoi ranghi, dando origine alla setta rigorista degli *hāriḡiti* (*hāriḡ*, plur. *hawāriḡ*, "colui che esce", "uscite"), successivamente origine di innumerevoli flagelli che si abatterono sull'*Islām*: essi, infatti, pur essendo ligi ai principi più democratici dell'*Islām*, per i quali chiunque - purché pio, degno e capace - poteva divenire Califfo, condannavano a morte con tutta la sua famiglia (*isti' rād*), considerandolo pagano relapso, qualunque mussulmano commettesse un peccato e non seguisse le loro particolari idee. L'arbitrato si dimostrò ben presto un tranello e la lotta riprese. Poiché nessuno se la sentiva di uscire contro Mu'āwīya senza togliersi dalle spalle gli *hāriḡiti*, che ammazzavano spietatamente uomini e donne, vecchi e fanciulli, parenti dei loro avversari ideologici, 'Alī fu costretto ad affrontarli ed a metterli in rotta presso il canale di Nahrāwān (658), senza peraltro riuscire ad estirpare la loro genia. E ciò gli fu fatale, perché, prima ancora di riuscire a risolvere con una battaglia definitiva l'usurpazione di Mu'āwīya, cadde per mano di uno *hāriḡita* nella moschea di Kūfa.

Mu'āwīya, liberatosi inaspettatamente di un così venerabile quanto temibile avversario, poté iniziare - contro tutte le tradizioni democratico-elettive del prisco *Islām* - la prima dinastia califfale, quella dei Banū Umayya, gli Ommiadi, che durò a regnare per circa un secolo (fino al 749) su tutto l'*Islām*, alla quale diede Damasco come capitale, invece della Medina di Maometto e dei primi califfi, e sopravvisse fino al 1031 nella lontana provincia di Spagna (al-Andalus). La scon-

fitta terrena di 'Alī e la sua vittoria morale (poiché nessun mussulmano contesta la legittimità della sua pretesa al califfato), sono un po' come il simbolo di tutto lo svolgimento successivo della *šī'a*, la cui storia sarà segnata da una traccia sanguinosa di insuccessi politici e di vittorie spirituali: la *šī'a* appare sin dall'inizio come il lievito spirituale dell'*Islām*, proprio per quella costante necessità di dover rimandare il suo trionfo ad un futuro opinabile, non realizzandosi il quale finisce per divenire una specie di condizione trascendente le comuni categorie storiche. La successiva tragedia, della quale si discorrerà in seguito, apporrà alla *šī'a* il definitivo suggello a questa sua condizione di incompletezza terrena.

Hasan, il primo figlio di 'Alī, riconosciuto successore ai diritti di suo padre dai mussulmani dell'Iraq, ritenne più opportuno, a quanto pare, vendere i suoi diritti allo stesso Mu'āwīya: la tradizione rigorista lo condanna come il "repudiator" (*al-miṭlāq*). L'Iraq, però, rimase assieme alla Medina, l'antica capitale, il centro di raccolta di tutti i malcontenti *šī'iti* e *hārigiti*, turba indisciplinata venuta dal deserto, che considerava con viva ostilità i confratelli arabi della Siria, in parte stabiliti sin dai tempi romani nella nuova patria ed ivi inurbatisi, parecchi dei quali erano ancora cristiani. Su costoro, si è visto, si fondava il potere di Mu'āwīya, che da essi cercò ben presto di ottenere, e la ebbe, la *bay'a*, cioè il giuramento di fedeltà, l'omaggio verso suo figlio Yazīd come suo successore al califfato. Così ebbe inizio il califfato ereditario degli Umayya, durante il quale l'*Islām*, per nulla indebolito dalle feroci lotte tra le diverse fazioni tribali e religiose che dividevano gli Arabi, diede luogo addirittura ad un'esplosione di conquiste, che mutarono radicalmente la fisionomia politica religiosa e culturale dell'immensa fascia geografica che va dalla Spagna ai confini della Cina.

Tre uomini di eccezionale energia assicurarono la pace e l'obbedienza attorno al baricentro siriano dell'Impero, la cui capitale era Damasco: questi furono 'Amr in Egitto, Muḡira nell'Iraq, a Kūfa, e, a Baṣra, Ziyād ben abīhi (Ziyād "figlio di suo padre", dati i suoi incerti natali; Mu'āwīya se ne conquistò la fedeltà totale riconoscendolo come fratello). Ziyād, diventato in seguito anche governatore di Kūfa, fu in pratica il viceré della metà orientale dell'Impero, che tenne con

mano di ferro: per troncare l'opposizione degli *šī'iti* e dei beduini di Kūfa non esitò a deportarne fino a cinquantamila nel lontanissimo Ḥorāsān (da dove, un secolo più tardi, partirà come un'ondata di ritorno il movimento che distruggerà il potere degli Umayya, portando al trono la nuova dinastia degli 'Abbāsidi). A parte le misure indispensabili per assicurarsi l'obbedienza e la fedeltà delle irrequiete genti arabe, Mu'āwīya governò, per quanto gli fu possibile, con clemenza e tolleranza, cercando di non far apparire troppo pesante la sua autorità. Gli storici mussulmani lo rimproverano, tra l'altro, di essere stato tiepido credente e "amico dei Cristiani": certamente subì l'influenza della moglie Maisūn, madre di Yazīd, cristiana della tribù beduina dei Kalb, e fu fra i cristiani che egli ebbe collaboratori di vaglia, come Sargūn ben Manṣūr, avo di San Giovanni Damasceno, suo cancelliere e direttore del fisco.

Il secondo atto del dramma *šī'ita* ebbe luogo subito dopo la morte di Mu'āwīya (680/60). Suo figlio Yazīd non venne riconosciuto né da Ḥusayn, secondo figlio di 'Alī e di Fātima, né da Ibn Zubayr, rifugiatisi alla Mecca. La fazione 'alide in Iraq rialzò il capo (il duro ed astuto Ziyād era morto nel 676/57) e chiamò Ḥusayn a Kūfa, offrendo di sostenerne le pretese al califfato. Egli accorse con piccola schiera, ma, anziché con i suoi partigiani, si incontrò a Karbelā, in Iraq, con le truppe di 'Ubaydu'l-lāh, figlio di Ziyād, entrato a Kūfa come nuovo governatore, ben deciso a tagliare la strada al pretendente 'alide. Rifiutando Ḥusayn di arrendersi, lo scontro fu inevitabile ed in breve la mischia si trasformò, data la sproporzione fra le due schiere, in uno spietato massacro nel quale perirono quasi tutti i partigiani ed i familiari di Ḥusayn, cominciando da lui stesso. La sua testa, spiccata dal busto, fu inviata al califfo Yazīd, che, a onor del vero, si dolse dell'accaduto (10 *muḥarram* 61/680 E.V.). Gli sopravvisse un figlio, 'Alī "zaynu'l-'ābidīn" ("ornamento degli adoratori"), un fanciullo che durante il combattimento era stato lasciato nella tenda perché malato.

Questo episodio, militarmente trascurabile, divenne una data fondamentale per la *šī'a*, che allora si trasformò da partito politico in setta religiosa, consacrata dal martirio dei suoi successivi principi (*imām*) 'Alī e Ḥusayn. Il martirio del giusto e l'attesa messianica del Restauratore caratterizzarono da quel momento in poi la psicologia di

questa setta la quale, benché teologicamente non differente dal comune *Islām* "sunnita" (così detto perché fonda le sue costumanze sulla pia tradizione, *sunna*, della vita del Profeta e dei suoi religiosi contemporanei), se ne distingue per il carattere apodittico attribuito all'insegnamento (*ta'lim*) del suo *imām*, possessore - secondo correnti estreme - di una conoscenza occulta (*bāḥin*) della verità rivelata (*zāhir*).

Questi orientamenti, favoriti dalla frustrazione psicologica a cui andarono soggetti i primi *šī'iti*, sorsero in un ambiente entusiasta, nel quale cominciavano a farsi valere credenze religiose antiche di origine popolare o culta (gnostica), portate talora inconsciamente dalle turbe dei neo-convertiti (*mawālī*, plur. di *mawlā*, "clients") già Zoroastriani, Ebrei, Cristiani, "Sabei" (gnostico-pagani che gravitavano attorno alla zona di Harrān, Carrhae in Siria) eccetera. Così si assiste al paradosso che, mentre da un lato l'*Islām*, come fatto politico-religioso, si dilata in un ambiente geografico immenso, sostenuto da una fede fresca, semplice, accessibile alla comprensione di tutti, dall'altro una parte, forse la migliore, si astrae da questo processo e, contemplando il fallimento dei suoi tentativi terreni, elabora in sé una fede fondata sull'attesa dell'instaurazione di un "regnum Dei" che si sposta verso un futuro indefinitamente sempre più lontano.

Prima di trattare questa tendenza psicologica della *šī'a* "passione e martirio" - che finirà per conferire un carattere particolare alla mistica, alla teologia e, non ultima, alla filosofia *šī'ite*, conviene gettare una rapida occhiata a quella successione di straordinarie conquiste che, dopo le prime della Siria, della Persia e dell'Egitto, di per sé già abbastanza inesplicabili, condusse l'*Islām* al tempo dei primi Umayya alla massima sua espansione come impero unitario.

Meravigliosi avvenimenti, tanto più se si considera che essi furono spesso contemporanei a gravissime crisi politiche come quelle che, dopo la morte di Yazīd I (683/64) e la fine della linea sufyanide degli Umayya, condussero il califfato unitario umayyade sull'orlo della rovina.

Nel ventennio compreso fra il 663 ed il 683 'Uqba b. Nāfi', governatore dell'Egitto, compie quella serie di scorrerie nell'Africa Set-

tentrionale (Ifriqīyya) contro Bizantini e Berberi che pone le fondamenta del dominio arabo-musulmano su questa regione, di cui giungerà a trasformare perfino l'aspetto etnico. Viene fondata al-Qairawān, nel 670, per contrapporla alla vicina Cartagine bizantina; Tlemcen, nel cuore del paese berbero, cade conquistata nel 675 e, poco dopo, i cavalli dei temerari Arabi bagnano i loro zoccoli sulle rive dell'Atlantico, nell'"Occidente Estremo" (*al-Mağrib al-Aqṣā*). Otto anni più tardi 'Uqba muore a Tāhūda in uno scontro contro il berbero Koseila, ma la sua opera non si interrompe. Nel 705, alla fine del califfato di 'Abd al-Malik (685-705), succeduto al settuagenario padre Marwān (684-685), dell'altro ramo degli Umayya, Ḥassān ibn Nu'mān scaccia definitivamente i Bizantini da Cartagine e contemporaneamente vince la profetessa-regina dei Berberi, la cosiddetta Kāhina. L'assoggettamento e la conversione all'*Islām*, superficiale per il momento, dei bellicosi Berberi prepara la conquista della Spagna, che avverrà fra il 711 ed il 718, con pochissime forze, ad opera dell'arabo Mūsā b. Nuṣayr ed il berbero Ṭāriq. Indi i Mussulmani, non più soltanto Arabi, ma Arabo-Berberi, passeranno in Francia (Narbona 720, Tolosa 721, Autun 725): di lì verranno ricacciati a gran fatica solo dopo la rotta di Poitiers nel 732 (759 espulsione da Narbona).

Non meno stupefacenti furono le vittorie degli Arabi in Oriente. Dalle loro basi persiane, ove si erano solidamente attestati sin dalla generazione precedente, gli Arabi compirono scorrerie nel Sēgistan, nel Makrān e fino in India: nel 664 entravano in Lahore. Nel 673/54 le truppe di Mu'āwīya, attraversato l'Oxo (Āmū Daryā), iniziano l'assoggettamento dell'Irān Esterno, già allora parzialmente turchizzato. Qutayba b. Muslim, accomunati i suoi sudditi arabi e persiani del Ḥorāsān nell'*Islām*, li lancia alla conquista dell'Oltre-Oxo (*mā warā' an-nahr*); nel 705 prende Balḫ (Bactria). Indi è il turno di Buḥārā (709); Samarqand viene occupata alla fine del 711, proprio mentre gli Arabi dilagavano in Ispagna dopo la disfatta di Rodrigo, ultimo re visigoto.

Continuando la corsa nell'Asia Centrale gli Arabi prendono Kāšgar (713), urtando col "limes" occidentale cinese, che i T'ang avevano portato fin sul Pamir: nel 751 cade anche Tāškand. Nello stesso anno il generale Kao Hsien-shih, uscito da Kuča per ricacciare gli

Arabi, viene sconfitto definitivamente presso il Talas da Ziyād b. Šālih, il generale mandato nel Ḥorāsān da Abū Muslim, del quale si dovrà poi parlare. Nello stesso periodo di tempo Muḥammad b. Qāsim, inviato dal governatore dell'Iraq, al-Ḥaǧǧāǧ, a distruggere i pirati annidati nelle bocche dell'Indo, invade il Sindh (711/93) ed occupa permanentemente, nel 713/95, Mūltān, da allora divenuta un centro di irradiazione islamica nel sub-continente indiano. Più dura è invece la lotta con i Bizantini nel Mediterraneo: la loro superiore organizzazione militare e logistica, il fatto che, perduta l'Africa Settentrionale e la Siria, potessero meglio difendere i confini raccorciati del loro impero e, soprattutto, il fatto che con la riforma fondiario-militare di Eraclio, Bisanzio disponesse nei *themí* di frontiera di contadini-soldati, naturali difensori delle loro terre, rende impossibile agli Arabi la conquista dell'Impero Romano d'Oriente, così come era avvenuto con quello persiano dei Sāsānidi già minato da gravi tare economiche ed amministrative, e, in pratica, difeso esclusivamente da un'aristocrazia di cavalieri numericamente scarsa. Con tutto ciò gli Arabi, che sin dal 655/34 avevano compiuto scorrerie e sbarchi in Arado, Rodi, Cipro e Creta, oltre che in Sicilia, assediano una prima volta Costantinopoli nel 669/49. Tre anni dopo, svernato a Cizico, sul Mar di Marmara, proprio di fronte alla splendente capitale dell'Impero di Oriente, la investono furiosamente dal 674 al 677, ma senza successo; viene allora impiegato, da parte greca, per la prima volta, il famoso "fuoco greco". La frontiera arabo-bizantina resta stabilita intanto sulla linea che va dal Tauro a Melitene (Malatya). Una terza volta (716-17/98-99), al tempo del califfo Sulaymān, fratello e successore di al-Walīd, gli Arabi assediano in forze Costantinopoli dal mare: Maslama, lo zio del califfo, guida l'impresa. Ma l'energia guerriera di Leone l'Isaurico, proprio allora eletto, e la notizia della morte di Sulaymān fa desistere i Mussulmani dall'impresa; per altri sette secoli circa l'Europa orientale viene così preservata dall'assalto asiatico.

Mentre si verificavano questi straordinari avvenimenti, destinati a trasformare per il tempo avvenire gran parte del mondo civile già appartenente agli imperi di Roma e di Persia, accadeva invece - per uno strano paradosso - che, nel cuore stesso dell'Islām di allora, il triangolo in gran parte disabitato compreso fra Damasco, Kūfa e le cit-

tà sante dell'Arabia, regnassero il disordine e l'anarchia, favoriti dalle accanite lotte dinastico-religiose fra gli eserciti dei califfi Umayya, le bande šī'ite, i gruppi ḥārīgiti e le diverse fazioni tribali (come quelle dei banū Qays e dei loro avversari banū Kalb, questi ultimi filo-Umayya). Avvenne, per esempio, che il già menzionato Ibn Zubayr, una volta sconfitto al-Ḥusayn da 'Ubaydu'l-lāh b. Ziyād e quindi restato solo, riuscisse, con l'appoggio dei banū Qays, a farsi riconoscere come califfo in Arabia, in Egitto e nell'Iraq, fino al punto che il califfo 'Abd al-Malik, figlio di Marwān, dovette proibire ai suoi Siriani il pellegrinaggio alla Mecca, in mano al suo avversario, e far costruire la cosiddetta moschea di 'Omar a Gerusalemme, quale sostituto alla Ka'ba della Mecca (688-91).

Si è già detto che in questo periodo la *šī'a* si trasforma da partito in setta religiosa, e che a tale trasformazione concorrono elementi popolari (*šū'ūb*) di origine non-araba, i cosiddetti *mawālī*, che coscientemente o incoscientemente portavano nella religione, alla quale si erano convertiti da poco, credenze, intuizioni ed aspirazioni mistiche, in origine totalmente estranee al puro *Islām*. Queste masse inquiete di entusiasti formeranno l'ambiente nel quale si svilupperà non già la *šī'a* "regolare", ma quell'insieme di movimenti "esagerati" (*ǧulwv*) la cui manifestazione più cospicua ed organica sarà appunto l'Ismaelismo. Occorre notare che, frequentemente, questi movimenti šī'iti furono regolarmente sconfessati dall'*imām* per il quale si battevano, e per ragioni di opportunità politica e per motivi di pura e semplice ortodossia religiosa: ciò nonostante continuarono la loro azione, interpretando la sconfessione come una specie di sacrificio dell'*imām*, il quale, a favore di una sorta di "occultamento esoterico" insito alla sua missione sulla terra, doveva negare la propria divinità eccetera. Infatti le idee che essi agitavano, di origine generalmente zoroastriana, cristiana o gnostica, erano più o meno quelle della divinità o almeno della sacertà della persona dell'*imām*, della sua scomparsa, o meglio occultamento (*ǧayba*) dopo la finta morte, del suo ritorno, infine, per rimettere le cose a posto, e, eventualmente, del suo martirio in terra, accettate consapevolmente per salvare la comunità dei Fedeli: naturalmente l'*imām* è tale per diritto divino in quanto discendente di 'Alī,

possiede la scienza delle cose occulte, è impeccabile ed infallibile (idee, queste ultime, passate alla *šī'a* "regolare").

È notevole il fatto che il banditore di tali idee non è mai l'*imām* stesso, anche se questi, all'inizio, accondiscende: talvolta l'*imām* fa addirittura uccidere questo suo pericoloso partigiano assieme ai suoi seguaci più accesi. Il fatto verrà interpretato dai superstiti come un atto di misericordiosa punizione per aver quegli diffuso prematuramente una verità che, invece, doveva restare occulta (cioè la divinità dell'*imām*). Il primo di tali *gūlāt* (estremisti) a comparire nella storia è un ebreo sudarabico convertito all'*Islām*, certo 'Abdullāh b. Šabā: venne esiliato a Ktesifonte (al-Madā'in) dallo stesso 'Alī, che egli aveva fatto oggetto di culto quasi fosse stato una persona divina. Una volta morto 'Alī, come già narrato, 'Abdullāh affermò che il defunto califfo era invece vivo e si celava nelle nuvole, dalle quali sarebbe sceso un giorno per riportare la giustizia fra gli Arabi: al posto di 'Alī sarebbe stato ucciso un demone.

Fra le varie sollevazioni sporadiche *šī'ite*, che naturalmente si verificarono nell'inquieto 'Irāq, riveste importanza religiosa quella di al-Muḥtār, che si ribellò in Kūfa a Muš'ab, fratello di Zubayr, in nome di un figlio di 'Alī, Muḥammad, detto, dal nome della madre (che non era Fāṭima), Ibn al-Ḥanafīya, "figlio della Ḥanafita", affermando che quest'ultimo era il legittimo *imām* dopo i suoi fratellastri Ḥasan e Ḥusayn. Aiutato da un capo militare di valore, Ibn al-Aštar, al-Muḥtār mise sossopra la Mesopotamia per due anni (685-7): prese ad Ibn Zubayr la città di Kūfa, alla quale impose un regime di terrore; il suo generale vinse i Siriani presso il fiume Ḥāzīr, occupando successivamente Mawšil (Mosul) e giungendo fino a Nišībīn. Poco dopo, però, allorché Muš'ab ebbe le mani libere dagli *hāriḡiti* e poté rivolgersi nuovamente contro Kūfa, al-Muḥtār fu assediato e ucciso in una sortita. Il fatto storico, come si vede, si riduce alla solita rivolta *šī'ita* fallita: quello che ci interessa è l'insieme delle idee, nuove per l'*Islām*, diffuse da al-Muḥtār, il quale si faceva passare per profeta, e dai suoi seguaci, noti successivamente come Kaysāniti. La persona dell'*imām*, allorché eredita legittimamente questa qualificazione, diventa un ente semidivino, dotato di facoltà preternaturali e di conoscenze occulte.

al-Muḥtār accentuava particolari atteggiamenti teologici che, pur non essendo estranei alle dottrine coraniche, non ne costituiscono

certamente il carattere più saliente: fra questi vi è il mahdismo, cioè l'attesa e la preparazione all'avvento del Messia (*mahdī*). Lo stesso Muḥammad ibn al-Ḥanafīya, allorché morì, fu creduto da parte dei Kaysāniti non morto ma solo "scomparso" e nascosto in una caverna sul monte Raḡwā (a circa sette giorni di marcia dalla Medina in Arabia), da dove tornerà alla "fine dei tempi" per salvare i suoi fedeli e convertire il mondo. Si tratta del noto, antichissimo mito apocalittico, che dogma mazdeo e manicheo (l'avvento finale del Saōšyant), che entra a far parte delle credenze islamiche, adottando un carattere estremo nella *šī'a*.

Un altro elemento religioso dei Kaysāniti, questo però di carattere chiaramente non islamico, è il culto del seggio di 'Alī usato come oracolo, che ricorda sia il culto del "trono vuoto", il *bēma* manicaico, sia altri simili riti di origine sudarabica. Alcuni Kaysāniti credevano anche nella trasmutazione delle anime: tale era almeno la fede dei due poeti Kuṭayyir e as-Sayyid, che cantarono il misterioso occultamento di Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Tutte queste idee, congiunte alle ricorrenti ondate di messianismo che, da allora in poi, avrebbero distinto la *šī'a* estrema e non solo quella, rivelano un ambiente umano che non è più puramente arabo. Difatti il movimento di al-Muḥtār poggiava in gran parte su elementi non arabi, su gente della Mesopotamia neo-convertita o semi-convertita, i *mawālī* dei quali si è già parlato.

L'attesa messianica, alla quale si è accennato, dà luogo, poi, ad un singolare fenomeno. La figura del presunto "Restauratore" si sdoppia in due persone concrete e storiche: la sua e quella del suo "Annunciatore" e vicario. La prima persona, l'*imām*, resta generalmente innativa, e, nella realtà dei fatti non mostra affatto di apprezzare la sfrenata propaganda e l'agitazione politico-religiosa condotta dal suo presunto vicario. La seconda predica, combatte e diffonde dottrine assolutamente inaccettabili in un *Islām* normale, prima fra tutte quella della semi-divinità o della deità, senza mezzi termini, dell'*imām* proposto. Questo sarà il caso delle relazioni, che tratteremo più avanti, fra l'*imām* Muḥammad al-Bāqir e Muḡira b. Sa'īd e fra l'*imām* Ġa'far aš-Šādiq ed Abū'l-Ḥatīb. Il rapporto fra *imām* e propagandista, o "convocatore" (*dā'ī*), diventa quello esistente fra Dio e apostolo, o profeta (*rasūl*), quando quest'ultimo non si trasforma addirittura in

una ipostasi consustanziale di quello (il cosiddetto *ḥulūl*, o "discesa" dell'essenza divina).

Nel periodo immediatamente precedente all'oscura nascita del movimento ismaelita si ha indubbiamente una crescente penetrazione, nell'ambiente mussulmano *šī'ī*, sia di concezioni gnostiche di origine per così dire culta, appartenenti cioè al mondo filosofico-misterico della tarda pagania, sia di intuizioni religiose antichissime, le quali vivevano, forse più per atavica disposizione psichica che per retaggio coscientemente tramandato, fra le popolazioni della Mesopotamia inferiore. Di questa specie di fermentazione ambientale si contagiaron gli stessi Arabi stanziati in 'Irāq, specialmente quelle tribù superficialmente islamizzate per ragioni di conquista e di bottino, quando non precedentemente cristianizzate o iranizzate, come quella dei banū 'Iḡl, alla quale apparteneva lo stesso Muḡīra.

Una caratteristica evidente della *šī'a* di quei tempi è, come si è accennato, l'apparente inattività politica dell'*imām* legittimo, quello si intenda - appartenente al ramo principale della discendenza 'alīde. Tale inattività era dettata da realismo politico: l'*imām* legittimo non intendeva certamente lasciarsi coinvolgere in tentativi tanto militarmente velleitari quanto religiosamente opinabili, mettendo a repentaglio la precaria sicurezza, probabilmente anche la pensione, delle quali godeva nello stato Umayya. È così che noi vediamo farsi avanti altri 'alīdi non appartenenti alla linea primogenita, che, approfittando degli interminabili torbidi che travagliavano l'Irāq, alzano la bandiera della rivolta. Tali furono, ad esempio, Zayd, figlio cadetto di 'Alī Zaynu'l-'Aḥīd, figlio di al-Ḥusayn, il solitario sopravvissuto della strage di Karbelā', e 'Abdullāh b. Mu'āwiya, discendente di Ġa'far, fratello di 'Alī.

Il primo di questi due, constatando che il fratello maggiore Muḥammad al-Bāqir non faceva nulla per impadronirsi del potere, scese in campo affermando il principio che qualunque 'alīde poteva essere *imām*, purché lo meritasse per le sue doti personali e cercasse di affermare i suoi diritti con la forza. Ucciso Zayd in combattimento nella città di Kūfa (740), i suoi discendenti e seguaci riuscirono parzialmente ad affermarsi, fondando uno stato nel Tabarestān (attuale Māzanderān, sulle rive persiane del Caspio), che durò dall'864/250 al

1033/424: un altro gruppo di Zayditi più fortunato si stabilì, attorno all'893-94 (280 H.), nello Yemen settentrionale, ad ar-Rass, da dove discese la dinastia degli *imām* di Ṣan'ā', regnanti fino a poco fa su tutto il paese. Zayd fu il primo personaggio della sua famiglia al quale si possano attribuire con una certa verosimiglianza degli scritti di dottrina religiosa, campo nel quale la sua scuola si distingue - cosa strana - per la moderazione.

Di carattere totalmente diverso, estremista e francamente eretico, fu la sollevazione capeggiata dal secondo, che, nel 745, riuscì a creare nella Perside (Fārs) uno stato indipendente, che durò due anni, finché lo estinse il propagandista 'abbāsīde Abū Muslim. 'Abdullāh b. Mu'āwiya affermava le successive incarnazioni divine e la divinità dello stesso *imām*. Dicono gli eresiografi mussulmani che egli negava anche la vita futura e la resurrezione finale degli uomini, ma questa è un'accusa rivolta genericamente a buona parte degli eretici. L'interpretazione allegorica data ai precetti religiosi, e, quindi, la scarsa importanza attribuita al loro adempimento, è caratteristica, più o meno, di tutte le sette gnostiche, che nel rituale ravvisano soprattutto il simbolo di una realizzazione interiore.

Carattere più dichiaratamente gnostico e, quindi, meno "mussulmano" in senso stretto ha la predicazione (*da'wat*, "appello", *ke-rygma*) di Muḡīra b. Sa'īd al-'Iḡlī e quella di Abū'l-Ḥaṭṭāb. Il primo, circa una decina d'anni prima del tentativo di 'Abdullāh b. Mu'āwiya, operò come *dā'ī* di Muḥammad al-Bāqir, che, a quanto pare, era dichiarato da lui, senza mezzi termini, Dio (egli stesso se ne diceva il profeta): fu ucciso nel 737/119. Per quanto ci riferisce ibn Ḥazm, teologo ed eresiologo arabo-andaluso dell'XI secolo, Muḡīra affermava che Iddio aveva un "corpo" dalla forma di uomo (è la rappresentazione antichissima del Macrantropo che qui riaffiora), la cui testa era sormontata da una "corona" di luce (ciò che ricorda la concezione ebraica qabbālistica di Kether, "corona", la prima delle Sefirōth). Questo corpo di Dio è formato dalle lettere dell'alfabeto arabo: la loro sintesi è quindi tutta la Realtà ed il Verbo, non diversamente dalla nota teoria di Marco lo Gnostico. Da questa concezione deriva la grande importanza attribuita al Nome Supremo di Dio, formato da diciassette lettere, ognuna delle quali corrisponde ad un personaggio che resusciterà all'arrivo del Mahdī. La creazione del mondo e degli uomini inizia con

la pronuncia di questo Nome Supremo che "cade sulla testa di Dio", il quale, successivamente, scrive sul palmo della mano, col dito, le azioni buone e quelle cattive che gli uomini avrebbero compiuto. Iddio legge le cattive azioni e suda: da questo sudore nascono due laghi, uno dolce e luminoso, uno salmastoso e scuro, il primo per i fedeli, l'altro per gli infedeli. Iddio guarda in uno dei laghi e vede la propria ombra. Cerca di afferrarla, ma essa fugge via, finché gli riesce di acciapparla. Le cava gli occhi e li tritura, creando da loro il sole e la luna, eccetera¹. Si osservi come questi ultimi motivi, oltre a ritrovarsi in numerose narrazioni cosmologiche gnostiche, siano giunti fino all'epoca attuale come retaggio della setta mandea.

Con Abū l-Ḥaṭṭāb ci troviamo già agli inizi di quello che diverrà il movimento ismaelita. Occorre però, prima di parlarne, gettare uno sguardo sulla situazione politica del califfato, ove il potere degli Umayya volgeva rapidamente all'ocaso, dopo il ventennio di governo del califfo Hišām II (724/106-743/125), durante il quale lo stato mussulmano aveva raggiunto la massima estensione. Poco prima della morte di questo sovrano scoppiò la rivolta generale dei Berberi, scontenti di essere considerati mussulmani di seconda categoria nonostante i rilevanti servizi da loro resi nella conquista della Spagna e della Provenza, che mise in fiamme tutto il Magrib: furono necessari due anni di guerra molto dura per sottometterli. In Oriente le cose non andavano meglio.

I propagandisti šī'iti mantenevano endemica la sedizione, che si placava soltanto quando in 'Irāq governava un uomo integro, prudente e duro, come ad esempio fu Ḥālid b. 'Abdullāh durante gli ultimi quindici anni di Hišām II.

Però, se l' 'Irāq si manteneva apparentemente quieto, nel Ḥorāsān (cioè la presente omonima provincia persiana, più buona parte dell' Afġānistān attuale), nel Kābul, nel Mā wāra' an-Nahr (gli attuali Uzbekistān, Tāġikistān e Tūrkmēnistān) e nelle province persiane del Gībāl, cioè, in definitiva, in tutto l' Irān, covava sotto la cenere una rivolta contro il potere centrale alla quale partecipavano concordi Arabi e Persiani, Mussulmani, Zoroastriani ortodossi ed appartenenti ad una serie variopinta di sette iranico-popolari e gnostiche, già fuori legge dai tempi dei Sāsānidi, come i Mazdakiti, Manichei eccetera.

Fra costoro operavano con molto successo, in particolar modo avvalendosi di un' equivoca intesa con gli šī'iti, i propagandisti dell' imām degli 'Abbāsidi, così detti per il fatto che discendevano da al- 'Abbās, zio paterno di Maometto. Come si è visto, dopo la strage di Karbelā' gli imām šī'iti non avevano svolto una vera e propria attività politica: lo stesso ibn al-Ḥanafīyya si era ben guardato dal dar corda ad al-Muhtār, anzi era restato in buoni rapporti con il califfo, ricevendone in cambio una pensione: la sua presunta abdicazione alle pretese per il califfato fu la giustificazione (totalmente invalida per il ramo principale della famiglia) di cui si servirono gli 'Abbāsidi per frodare al- 'imām šī'iti i suoi diritti al califfato. Gli 'Abbāsidi agirono con notevole astuzia. Con uno stile un po' immaginoso si potrebbe dire che essi "seminarono nel solco della dissidenza šī'ita". Per non dare nell'occhio dirigevano le loro operazioni da lontano, addirittura da Humayma, sulla via che dalla Siria conduce alla Mecca; i loro dā'ī creavano gruppi di adepti specialmente nelle province inquiete dell' Irān orientale (che allora comprendeva buona parte dell' attuale Asia Centrale russa), esigendo da loro il giuramento di fedeltà ed un tributo per l' imām ignoto, il quale "doveva essere della casata di Maometto". In tal modo la protesta šī'ita veniva convogliata verso i fini degli 'Abbāsidi. Abū Muslim, probabilmente figlio di un mawlā persiano, fu l'anima della grande congiura: valendosi delle mille complicità che offriva l'ambiente del Ḥorāsān, dove alle rivalità tribali degli Arabi si aggiungevano le mene locali dei capi persiani da poco convertiti o non convertiti affatto, e dove la disobbedienza alla lontana autorità del califfo era già un fatto cronico, riuscì in breve a far coagulare attorno alle pretese degli 'Abbāsidi il malcontento generale, creando una forza militare eterogenea sì, ma ben decisa ad impossessarsi del potere.

Si venne alla guerra aperta e poco dopo, nel 747/129, il nero stendardo degli 'Abbāsidi ondeggiava sulla conquistata città di Marw: da lì la ribellione dilagò in tutto il Ḥorāsān, indi nella Persia vera e propria, senza che il governatore Naṣr, mai provvisto di forze, potesse arrestarla. Centoventisei anni dopo la conquista della Persia, nella stessa Nehāvand che era stata il teatro della definitiva sconfitta sāsānide, le forze umayya venivano battute per sempre e l'ondata dei ribelli, buona parte dei quali erano discendenti dei già vinti Persiani, si riversava dall'altopiano iranico in 'Irāq ed in Siria². Era l' "ondata di

ritorno" di cui si è parlato qualche pagina addietro, a proposito della deportazione di tribù arabe ribelli nel Ḥorāsān compiuta dal governatore dell'Iraq al-Ḥaḡḡāḡ. Già all'inizio della ribellione il califfo Marwān II "al-Ḥimār" ("il Somaro", così chiamato per la sua dura tenacia) aveva fatto incarcerare il capo degli 'Abbāsīdi, Ibrāhīm, ma i suoi due fratelli, da lui avvertiti in tempo, ripararono in Kūfa. Due anni dopo, nel 749/131, questa città - tradizionalmente ribelle agli Umayya - aprì le porte all'esercito ribelle, che vi proclamò califfo Abū'l-'Abbās "as-Saffāh" ("il Sanguinario", o, più pacificamente, "il Generoso"), il maggiore dei due fratelli di Ibrāhīm (l'altro era Ga'far). Disfatto e ucciso poco dopo anche Marwān II, quasi tutti gli Umayya vennero massacrati a tradimento: uno di loro, 'Abdu'r-Rahmān, si salvò, e fuggì nella lontana Spagna, dove fondò il califfato dell'Andalus. I quattro anni del regno di as-Saffāh furono destinati a distruggere resistenze: il vero fondatore della dinastia fu però suo fratello Abū'l-Ga'far, fondatore di Baḡdād (762/145), che regnò dispoticamente per una ventina d'anni (754/136 - 775/158) col nome di al-Manṣūr, l'Aiutato da Dio, trasformando il califfato profondamente, secondo il modello bizantino e sāsānide.

Giunti al trono con l'aiuto determinante delle genti del Ḥorāsān e della Persia gli 'Abbāsīdi subirono violentemente l'influsso iranico. Il peso del governo immediato dell'immenso impero fu scaricato sulle spalle di un primo ministro, chiamato, con un termine di origine persiana, *wazīr*, visir, che sotto i primi califfi apparteneva alla famiglia di stirpe iranica dei Barmak, già sacerdoti del Fuoco a Balḥ prima della conquista islamica e prima della loro profittevole conversione all'Islām. All'antico governo patriarcale e diretto degli Umayya si sostituì così un vero e proprio stato amministrativo (*dawlat*, "Rivoluzione" della Fortuna!), mediante il quale il califfo governava indirettamente l'eterogenea massa dei suoi sudditi e soggetti, separato da loro dai dicasteri (*dīwān*), dall'onnipotente polizia e dalla guardia del corpo, che poco per volta sarà composta da liberti di razza turca. Gli Arabi vengono in tal modo sconfitti dagli stessi popoli ai quali avevano dato religione, costumi e spesso anche la lingua.

Si è accennato alla predicazione di Abū'l-Ḥaṭṭāb (755-56). Se si vuole considerare il fatto come una tappa quasi finale di quell'inferme tendenza di religiosità esagerata, *gulfanw*, fortemente influenzata da

elementi ora popolari ora gnostici, fermentati in piena dominazione musulmana nei territori dell'antico impero iranico (dei quali, si ricordi bene, faceva parte l'Iraq, ove era Kūfa, la sede favorita dell'imām ṣī'ita e dei ribelli di ogni risma e colore), che poi sfocerà nel movimento ismaelita, è allora necessario anche rammentare alcune singolari rivolte politico-religiose che in quel volger di tempo ebbero come teatro geografico due zone iraniche: il Ḥorāsān (compresa la Transoxiana, Mā warā' an-Nahr) e le province occidentali dell'Irān (Āzerbāigān, Daylam, 'Irāq-i 'Aḡem). L'occasione strumentale fu data dall'"eccitazione" della propaganda 'abbāsīde e dall'abile equivocità con cui essa fu condotta, per cui, ad un certo momento, si identificarono alla causa 'abbāsīde non soltanto i mussulmani ortodossi, arabi o convertiti scontenti, ma anche gli ṣī'iti, gli zoroastriani, i mazdakiti eccetera: insomma, tutto quel variopinto mondo di eretici che sembra caratterizzare costantemente l'ambiente iranico, almeno dai tempi dei primi Sāsānīdi, quando questi si sforzavano con grande energia di far prevalere una sola religione di stato, il Mazdeismo dualista "ortodosso".

In tutte queste ribellioni e movimenti religiosi tumultuari si osserva la propensione a sfumare le tendenze zoroastriane in un contesto che fosse accettabile anche ai mussulmani, e, viceversa, a colorire di Mazdeismo le agitazioni di carattere più chiaramente "musulmano". A questo si aggiungono dottrine gnostiche estranee alle due religioni, ma risalenti frequentemente alla preistoria religiosa dell'ambiente e ad antiche scuole già represses dagli stessi Sāsānīdi (Mani, Mazdak, gli Zurvaniti eccetera). Occorre tener conto di questa reciproca contaminazione, invero molto complicata e confusa, per comprendere il mondo di sentimenti e di idee nel quale si sviluppò l'Ismaelismo e, in particolare, l'Ismaelismo persiano. In tutti questi casi l'elemento "profetico" del capo è determinante. Il primo fu quello della sollevazione, avvenuta attorno al 745, del "mago" (*māḡūs*) zoroastriano Bihāfrīd, o Bihzād ("il Bennato"). Costui comparve improvvisamente attorno al 745 a Nīšāpūr, presentandosi alla folla, secondo quanto raccontano gli storici mussulmani, in cima ad una cupola priva di scale e vie d'accesso. Agli astanti avrebbe dichiarato di essere stato inviato da Dio per condurre gli uomini alla religione di Zarathuštra. A parte le storie fantastiche che si raccontavano di lui,

come quella della sua pretesa resurrezione dopo la morte, seguente ad un soggiorno di un anno in Paradiso, che colpirono l'immaginazione popolare e gli procacciarono circa 30.000 seguaci, interessa constatare come l'insegnamento da lui propagato escludesse molti elementi che potevano urtare i costumi mussulmani, in particolare lo *hvētūk-dās*, cioè il matrimonio fra strettissimi congiunti, ed inoltre coincidesse con le prescrizioni coraniche nel vietare l'uso di bevande inebrianti *eccetera*. Probabilmente si deve ravvisare in questo tratto un tentativo di captare la simpatia dei dominatori mussulmani. Se tale fu il suo intento mal gliene incolse. Lo stesso propagandista 'abbāsīde Abū Muslim, richiestone dagli zoroastriani ortodossi della regione, lo combatté e, dopo averlo imprigionato, lo fece giustiziare. Dieci anni dopo lo stesso Abū Muslim, divenuto troppo potente e, quindi, caduto in sospetto presso l'ingrato califfo, fu da lui fatto uccidere in sua presenza. Cosa assai strana, la persona di questo eminente uomo politico e militare, che in vita era stato un normale mussulmano ortodosso, dopo la sua morte tragica fu assunta da circoli estremisti come segnale di ribellione non solo politica ma addirittura religiosa.

Il primo protagonista di questa rivincita di Abū Muslim fu un suo antico amico e comandante subordinato, il persiano Sindbād, detto anche Pērōz Ispahbad ("Generale Vittorioso"). Costui, secondo quanto narra il *Siyāsat-nāmē* (*Ars Politica*) di Nizāmu'l-Mulk, il famoso ministro selgūchide¹, avrebbe colto l'occasione della morte di Abū Muslim, giuntagli quando si trovava nel Ḥorāsān, per recarsi a Rayy (la classica Rhagae, vicino all'attuale Tehrān), massacrare il governatore 'abbāsīde locale, impadronirsi dei tesori ivi lasciati da Abū Muslim e proclamarsi suo Profeta (o Apostolo, *rasūl*)! Ciò implicava, naturalmente, la divinizzazione del defunto e la solita asserzione che "Egli sarebbe ritornato a mettere le cose a posto". Poiché la strana predicazione non si rivolgeva soltanto ai mussulmani ed agli islamizzati locali, più o meno eretici, ma cercava anche di attrarre zoroastriani e mazdakiti, Sindbād avrebbe escogitato la teoria secondo la quale Abū Muslim non sarebbe in realtà morto mai, ma, mentre lo stavano ammazzando, avrebbe invocato il "nome supremo" (*ism-i a'zam*) di Dio, per cui, trasformatosi in una colomba bianca, sarebbe volato in cielo, ove attualmente si sarebbe trovato in un castello di rame, assieme ad al-Mahdī (che a volontà si può trasformare nello

zoroastriano Sōšāns!) ed a Mazdak, in attesa di ridiscendere in terra con questi due personaggi. Aggiunge Nizāmu'l-Mulk che Sindbād, allorché si trovava in compagnia di mazdakiti, affermava invece: «*Mazdak era šī' ita: io vi invito, quindi, ad unirvi agli šī' iti e vendicare il sangue di Abū Muslim*». In compagnia di zoroastriani, viceversa, affermava che l'usurpazione degli Arabi in Irān volgeva alla fine, secondo quanto era scritto in un misterioso libro dei Sāsānidi, e perciò egli avrebbe combattuto sino a quando non avesse distrutto la Ka'ba, impiantata come oggetto di culto al posto del Sole.

La rivolta durò brevemente e Sindbād finì sconfitto ed ucciso fra le montagne della Persia settentrionale. Nella dottrina di Sindbād, così confusamente tramandataci, noi possiamo riconoscere, a parte le varie idee gnostico-mazdee (il Nome Supremo, la Colomba-Spirito, i Tre Salvatori), un primo abbozzo di quei "*récits visionnaires*" (il Castello eccetera) che compariranno poi nelle diverse manifestazioni mistico-filosofiche del pensiero persiano, quali la filosofia dello stesso Avicenna e l'*Īsrāq*. In ogni caso quello che interessa rilevare, a parte i fini politici ai quali immediatamente mirava questo ribelle, è che i motivi religiosi da lui agitati denotano un fermento spirituale ed un'attesa messianica la quale, in quel tempo, caratterizzava evidentemente l'ambiente persiano a tutti i livelli sociali.

In quello stesso ambiente si situano le altre due rivolte, invero molto caratteristiche, quella di Ustād Sīs (circa 767), che raccolse l'eredità di Bihāfrīd nel Toḥārestān (regione di Balḥ), e quella, molto più importante, del cosiddetto al-Muqanna' (arabo: il Velato), dall'uso che egli aveva di coprirsi il volto con un velo verde, secondo gli scrittori mussulmani perché eccessivamente brutto, secondo i suoi seguaci perché nessuno ne avrebbe potuto sostenere lo splendore. La straordinaria avventura di questo agitatore è narrata nella "*Storia di Buḥārā*" (*Ta'riḥ-i Buḥārā*) del persiano Naršāhī². Egli sarebbe stato un uomo di Marw, di nome Hāšim ben Ḥakīm, presunto figlio di un generale del governatore del Ḥorāsān, Abū Ġa'far Dawānīqī. Al tempo di Abū Muslim divenne capo della propaganda 'abbāsīde nella stessa regione e *wazīr* di 'Abdu'l-Ġabbār al-Azdī. Successivamente si proclamò profeta di Dio, per cui il governatore ragionevolmente lo chiuse in prigione per qualche anno. Allorché fu liberato radunò gente a Marw e proclamò se stesso addirittura Dio, cioè una specie di Dio-

Uomo-Demiurgo che, secondo le sue parole, era successivamente apparso nel mondo con le sembianze di Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Muhammad, Abū Muslim ed infine lui stesso. Quindi egli si identificava ad una sorta di essenza divina (pneumatica, *riḥānī*), che poteva assumere qualunque forma e pervadere anche l'anima di individui umani chiaramente identificati. A questa strana dottrina si aggiungeva anche quella della trasmutazione delle anime ed altre a noi ignote, perché comunicate esotericamente solo agli iniziati. Comunque sia la sua predicazione, rapidamente diffusa nel Ḥorāsān, Toḥārestān e Sogdiana, fece subito presa sulla popolazione minuta delle campagne, e assunse rapidamente accese tinte anti-arabe ed anti-mussulmane, anche perché il Profeta Velato rendeva leciti ai suoi seguaci i beni e le vite dei mussulmani.

Gli autori attribuiscono alla setta, che sopravvisse a Hāšim ben Ḥakīm almeno per centocinquant'anni, la comunanza delle donne ed altri usi del genere riprovati dall'*Islām*, che probabilmente erano seguiti dagli adepti, di presunto retaggio centro-asiatico anteriore alla loro islamizzazione (come l'uso del cosiddetto *ṭakānē*, l'uomo che aveva il compito di deflorare le novelle spose del villaggio, ma del quale, in cambio, tutti i giovani usavano sodomiticamente prima del loro matrimonio). Al Profeta Velato vennero attribuiti vari miracoli, come quello, passato come motivo tradizionale alla poesia classica persiana, di aver fatto spuntare la luna da un pozzo nella località di Naḥšab, o quello di essersi una volta svelato materialmente come fulgore abbagliante ai suoi ingenui seguaci dal sommo di una torre eccetera (fenomeni che gli eresiologi mussulmani spiegano come giochi di specchi). In breve, la fama di questo agitatore si diffuse in tutto l'Irān orientale, specialmente nelle contrade attorno a Kiš, ove diede luogo alla formazione di bande armate di grassatori, infittite da nomadi turchi, che misero in grave pericolo la sicurezza di tutta la regione e la sua obbedienza al califfo di Bagdād, allora al-Mahdī figlio di al-Manšūr, che fu costretto ad impiegare mezzi ingenti per venire a capo della ribellione (783/167).

La fine di questo Profeta Velato ci è stata tramandata con accenti romanzeschi. Attraversato che ebbe l'Oxo, evitando la sorveglianza delle truppe del governatore Humayd b. Qaḥṭaba, raggiunse Kiš, ove la popolazione parteggiava apertamente per lui, e sul monte

Sām (o Sitām, o Sanām) fece rimettere in ordine e apprestare alla difesa una grande fortezza comprendente sorgenti d'acqua, terreni seminati e alberati, nel centro della quale si trovava un secondo castello, praticamente inespugnabile. In questo egli si rinchiuso, assieme al suo paggio e ad un centinaio di donne, figlie di piccoli nobili agricoltori (*dehqān*), che si era fatto dare dai numerosi villaggi a lui sottomessi: una volta al giorno il paggio apriva l'unica porta del castello per ricevere le vettaglie del preposto a tale servizio, inda la richiudeva fino al giorno seguente. Così continuò per ben quattordici anni, mentre, fuori, gli eserciti rendevano permanente l'assedio e installavano tutto intorno alloggi e bagni. Alla fine avvenne che il comandante della fortezza decise di arrendersi "accettando l'*Islām*". Quando al-Muqanna' comprese che non avrebbe potuto reggersi più a lungo ordinò al paggio di tenere accesa una fornace, avvelenò inda tutte le donne, uccise il ragazzo e, deposte le vesti, con terribile determinazione si gettò nelle fiamme, di modo che non restò traccia del suo corpo. Con ciò egli voleva indurre i suoi seguaci ad attendere il ritorno sulla terra "con un esercito di angeli, per restaurarvi la sua religione". Una delle dame presenti, però, intuì che le bevande erano avvelenate e, quando al-Muqanna' ordinò di vuotare le coppe assieme a lui, si versò di nascosto il liquido sulle vesti e fece finta di cadere morta: così si sottrasse, unica, al destino delle compagne, e poté far conoscere la verità.

Ciò nonostante, come si è detto, la setta degli adepti di questo Profeta Velato, detti anche i Biancovestiti, si mantenne a lungo pacificamente, come setta segreta, nelle regioni in cui era stata diffusa.

Qualche decennio più tardi un'altra ribellione politico-religiosa si propagò in una regione più interessante ai fini dell'influenza di tutte queste forme di religiosità "entusiastiche" sulla nascente *šī'a* estrema, perché ebbe come teatro le frontiere occidentali della Persia (Āzerbaigān e 'Irāq 'Ağemī) e non il solito Ḥorāsān. Si tratta della religione *ḥurrāmī* (forse dal persiano *ḥurrām*, "allegro", per le licenze che i suoi adepti si permettevano - comunanza delle donne, orge sessuali eccetera, sempre secondo gli eresiologi mussulmani!), propagata dal persiano Gāvīdān b. Suhrak e dal suo discepolo 'Abdullāh Pāpak (probabilmente irageno di al-Madā'in, di origine persiana), che poi sposò la vedova del suo maestro. Questa rivolta religiosa arse fra l'816 e

l'838, avendo come centro di irradiazione una fortezza dal nome di al-Badd (o Baddayn), situata fra l'Āzerbaigān e l'Arrān. Finì tra il fuoco ed i massacri, dopo la caduta di questa fortezza, quando Pāpak, fuggito in Armenia, fu tradito e consegnato alle autorità del califfo, che lo portarono a Bagdād ed ivi lo uccisero fra terribili tormenti.

Di fronte alla ferocia dei settari delle altre confessioni i caratteri "sociali" di questa religione appaiono singolarmente dolci e benevoli: non versare sangue umano, salvo estrema necessità, astenersi dal giudicare negativamente alcuno, salvo che questi si proponga di far del male alla comunità, prendersi tutti i piaceri possibili, a patto che non procurino danno ad alcuno, scambiarsi le donne, purché queste siano d'accordo, curare la pulizia fisica, trattare bene il prossimo e fare della beneficenza. Scrittori mussulmani¹ attribuiscono agli *hurramī* la dottrina dei due principi Luce-Tenebra (da cui alcuni eresiologi dedussero che gli *hurramī* fossero "zoroastriani"), le teorie del "ritorno" (*rağ'a*), del "mutamento del nome" e del "cambiamento del corpo" e della metempsicosi fra uomini e animali. Gli *hurramī* affermavano che la rivelazione (*wahiy*, più propriamente "ispirazione" [divina]) è perennemente presente sulla terra, secondo uno spirito solo, che discende su tutti i Profeti (*rusul*), per cui tutte le religioni, malgrado le reciproche differenze, sono fondamentalmente vere e conducono alla salvezza l'uomo, purché questi aspiri alla Ricompensa e tema il Castigo. Ammettevano fra i loro riti l'adorazione del Fuoco, una specie di comunione col Pane e col Vino (che ricomparirà secoli dopo, con l'aggiunta del Formaggio, in altre sette gnostiche anatoliche di origine popolare, fra le quali quella dei Bektāšī), il bacio della mano e la professione di fede⁶. Allo stesso modo dei seguaci di al-Muqanna' essi pensavano che una specie di Spirito Santo (*rūh*) potesse passare dall'uno all'altro maestro, così come era avvenuto da Ġāvidān a Pāpak stesso.

Questo motivo della "concentrazione del Divino" in una persona storica e lo sdoppiamento della funzione ad esso relativa in due esseri diversi sarà il carattere che distinguerà altre sette eterodosse persiane, fra le altre l'ultima dei Bahā'ī (Bāb-Bahā'u'l-lāh). Alcuni autori mussulmani, come il celebre ibn an-Nadīm⁷, denominano gli *hurramī*, con lieve deformazione grafica, *haramī* (che compiono, cioè, quanto è vietato, *harām*), attribuendo loro usanze meno pacifiche,

anzi francamente sanguinarie, e, cosa interessante, considerando questi Rossovestiti (*muḥammira*, la cui radice araba è una metatesi grafica dello stesso *harām*) degli zoroastriani "riformati", prima dal famoso eretico comuniteggiante Mazdak, e successivamente da Pāpak.

Con queste note si è inteso caratterizzare in breve l'atmosfera psicologica regnante fra i secoli VIII e X nelle terre orientali del Califfo, pervasa da soffi di religiosità entusiastico-popolari probabilmente risvegliati dalla stessa predicazione islamica contro la quale alla fine si rivolgevano, e permeata da concezioni che possiamo denominare collettivamente gnostico-mazdaiche. In questo particolare ambiente psicologico, che nell'Iraq finiva per catalizzare la ricorrente rivolta šī'ita, nacque il movimento ismaelita, i cui prodromi immediati furono dati dalla ribellione di Abū'l-Ḥaṭṭāb, alla quale si accennerà nel seguente capitolo.

Note:

1. Data la natura strettamente informativa dell'opera, l'apparato critico e l'indicazione delle fonti da cui sono state tratte le singole notizie, sono stati mantenuti nei limiti strettamente necessari. Così pure si è evitata, nel testo, qualunque discussione circa la datazione di eventi generici, ad esempio la ascesa di una dinastia, quale la Šaffāride, che può essere precisata nell'867/254 o nell'872/259, data della presa di Nīšāpūr da parte di Ya'qūb b. laṭ, ecc.

Colui che volesse approfondire singoli argomenti trattati in quest'opera, potrà trovare nella Bibliografia indicazioni sia delle fonti da cui trarre informazioni complete che di studi circoscritti a soggetti specifici.

1. FRIEDLÄNDER, *The Heterodoxies of the Shītes according to Ibn Ḥazm*, J.M.O.S. XXVIII-XXIX, N. Haven 1909, I, pp. 59-60; cfr. traduzione in A. BAUSANI, *Persia Religiosa*, Milano 1959, p. 165.

2. v. USTAD 'ABBĀS PARVIZ, *Abū Muslim Ḥorāsānī in Mağallé-ye Barasf-hāye tāriḫī*, n. 2, anno 11 (1346 H.), pp. 23-43.

3. v. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 149 ss.

4. v. la parziale traduzione in *Persia Religiosa*, pp. 150-154.

5. AL-MUTAHḤAR B. TAḤIR AL-MAQDĪSĪ, *Kitāb al-bad' wa't-ta'rīḫ li... Ibn Sahl al-Balḫī*, ed. trad. C. Huart (VI voll.), Paris 1899-1919, vol. IV, p. 30 del testo, 29 della traduzione.

6. V. IBN AL-AṬIR, *al-Kāmil fi'l-Ta'rīḫ* (anni 597-600 H.), ed. Tomberg, Leiden-Upsala 1851-76, al-Qahira 1348 H., VI, iii; IBNAN-NADIM, *Fihrist*, ed. Flügel, Leipzig 1871, p. 344.

7. *Fihrist*, p. 342.

Il primo Ismaelismo

L'avvento degli 'Abbāsidi significò una trasformazione radicale dell'impero mussulmano, che, da stato eminentemente arabo, governato in maniera patriarcale, si trasformò in uno stato autocratico simile a quello bizantino o a quello sāsānide. Il Califfo divenne un vero e proprio despota "orientale", governante gli immensi territori del suo impero mediante una burocrazia efficiente seppure tirannica, organizzata, almeno nei primi tempi, da una casta di funzionari persiani, fra i quali si ricorda la famiglia dei *wazīr* Barmakīdi, potentissimi fino al tempo di Hārūn ar-Rašīd (786/170-809/193). In seguito, a partire dal tempo di questo famoso califfo, ricordato nelle "*Mille e una Notte*", si andarono formando vari stati vassalli sottomessi teoricamente al sovrano, in realtà indipendenti: il primo di questi fu quello di Ibrāhīm b.al-Aḡlab, che ricevette il governo ereditario di Ifrīqiyya in cambio di un tributo. Un altro fu quello di Ṭāhir, che nell'822/207 si rese indipendente, nel Ḥorāsān, iniziando l'omonima dinastia, successivamente spodestata da quella di Ya'qūb b.Layṭ aṣ-Ṣaffār (872/259), insediatasi in Persia mentre i distretti dell'Irān orientale diventavano il regno indipendente (874/261-999/390) governato dalla dinastia discendente dal nobile Sāmān *hūdāt*, persiano e zoroastriano, successivamente convertitosi all'*Islām*.

In breve tutto l'impero si frantumò in una moltitudine di stati indigeni, in Oriente governati da dinasti persiani, indi turchi, in Occidente da Arabi e poi da Berberi arabizzati. La religione e la lingua araba, comune ormai a molti popoli di diverso idioma, restarono i vincoli che ressero le divise membra dell'Impero, il quale, a dispetto delle incessanti guerre intestine, lotte religiose e secessioni territoriali, andò

sempre più acquistando quella peculiare fisionomia unitaria che ancor oggi caratterizza il mondo musulmano.

Il centro di questo mondo divenne la città di Bagdād, fatta costruire da al-Manšūr (762/145) a ragionevole distanza da Kūfa e da altri centri dell'Iraq meridionale, endemici focolai delle rivolte šī'ite e hārigite. Questa città, persiana di nome, abitata da una moltitudine di diverse razze, divenne l'erede delle non lontane Babilonia, Seleucia e Ktesifonte, successive capitali di simili imperi multinazionali e centri propulsori di culture che già si irradiarono in tutto il mondo civile. L'antico spirito arabo beduino, basato sui tre pilastri della vita nel deserto, libertà, nomadismo e povertà, è ormai - alla corte di Bagdād - un ricordo letterario: sul medesimo terreno intellettuale e letterario avanzò, contro la pretesa supremazia araba, la reazione nazionalista dei musulmani non arabi, il movimento cosiddetto *aš-šū'ūbiyya* (da *šū'ūb*, "le genti") che riafferma senza mezzi termini (seppure in lingua araba) la nobiltà e l'eccellenza degli antichi Persiani, Siri eccetera, rispetto agli allora barbari Arabi.

Nel frattempo, a conferire una nota significativa a questo quadro composito, si ha la pervasione di tutta la cultura musulmana, che si andava formando attorno all'esegesi del *Corano*, da una parte della filosofia greca, le cui opere venivano incessantemente tradotte in arabo da traduttori di lingua materna aramaica e greca, e, quello che è più importante, da pensatori appartenenti a diverse sette gnostiche, come quella astrale-pagana dei cosiddetti Sabei di Harrān, presso Edessa. Costoro, secondo quanto informa lo pseudo-Mağrīfī, facevano risalire la loro tradizione mistica a "Hermes, Ouranós ed Agathodaimōn".

Neopitagorici e neoplatonici, questi singolari conservatori del sapere tardo-antico, continuavano nei penetrali del loro tempio, sul cui portale campeggiava la scritta "chi conosce se stesso s'india" (*man 'arafa nafsahu ta'allaha*), l'antica religione astrale caldea, protetti dalla falsa loro attribuzione alla "religione dei Sabei", che, includendoli fra le Genti del Libro (Musulmani, Cristiani, Ebrei eccetera), li salvava dall'alternativa fra la conversione forzata o la morte, come pagani.

Il più noto di costoro fu Tābit ibn Qurra, autore e traduttore di opere di matematica ed astronomia. La pleiade dei traduttori siriani,

persiani, arabi (questi ultimi generalmente cristiani o di famiglia cristiana, come Hunayn b. Ishaq, della stirpe degli 'Ibād, 809/194-873/260), e greci, come Qostā b. Lūqā (820-912), ripetono a Bagdād il miracolo della scuola di Gondē Šāhpūr, quando, tre secoli prima, alla chiusura della scuola di Atene per ordine di Giustiniano (529), filosofi, medici e studiosi greci, fuggendo il fanatismo cristiano, trovarono nella capitale persiana la protezione sovrana e l'ambiente ideale per la continuazione del loro magistero. Ripetendo in Bagdād il gesto del monarca sāsānide Šāhpūr, il califfo al-Ma'mūn fondò la "Casa della Saggezza" (*bayt al-hikmat*, 832/217), e ne affidò la direzione a Yahyā b. Māsūya (ob. 857/243). Si creò in tal modo un'officina di traduttori e di pensatori, che praticamente forgiarono la terminologia filosofica e metafisica della lingua araba, la quale doveva in seguito svilupparsi di vita propria. Due generazioni più tardi, agli inizi del movimento ismaelita, in seguito a questo impulso si svilupperà nell'Iraq inferiore, a Baṣra, il movimento importantissimo dei Fratelli Puri (*Ihwān aš-Šafā*), autori della famosa enciclopedia omonima che rappresenta la *summa* del sapere di quel tempo, visto da una prospettiva gnostico-ismaelita. Di ciò parleremo in seguito; ora quello che interessa porre in rilievo è che, se dobbiamo prestar fede ad alcuni scrittori šī'iti contemporanei del V e del VI *imām* (Muḥammad Bāqir e Ġa'far aš-Šādiq), o relativamente di poco posteriori (come al-Kulaynī o al-Kulīnī, Abū Ġa'far Muḥammad ar-Rāzī, morto nel 941/329, autore di *al-Kāfi fi 'Ilmi d-dīn*), questi *imām* parteciparono attivamente alla meditazione filosofica dei loro tempi, particolarmente nella parte attinente alla speculazione sui Supremi Veri, sviluppando una speciale dottrina o visione gnostica della Realtà, sulla quale si fonderanno le concezioni esoteriche (*bāṭin*) dei successivi filosofi ismaeliti. Questa attività speculativa dei due *imām* spiega forse il loro prudente ritiro dall'attività meramente politica, per la quale presumibilmente delegarono appassionati *dā'ī*, come lo stesso al-Ḥaṭṭāb, successivamente sconfessato. Infatti, secondo quanto narra Sayyid-nā Idrīs nell'*Uyūnu l-ahbār* (IV vol.), una notte un messaggero a cavallo giunse alla tenda dell'*imām* Ġa'far con una missiva di Abū Muslim che lo invitava a capeggiare la rivolta del Ḥorāsān contro il califfo Marwān II. Ġa'far, letto il messaggio, lo bruciò tranquillamente, esortando il cavaliere a riferire ad Abū Muslim ciò che aveva visto.

La rinuncia ad un'azione immediatamente politica, la preferenza per l'elaborazione di una conoscenza esoterica da coltivare nella ristretta cerchia di una setta semisegreta caratterizzano una vocazione tipica presso gli 'Alīdī, e connoterà la successiva predicazione, indicata col termine significativo di *da'wa*, "Convocazione" [degli Eletti]. Tale concezione si basa sulla ricostituzione in terra di un Pleroma archetipo esistente nel mondo celeste, di cui l'Adamo Primordiale (Ādam qadīm), o Adamo Spirituale (Ādam Rihānī), è la prima emanazione. La proiezione sulla terra di questa specie di *Anthropos* cosmico, modello per l'umanità tutta, è proprio la persona dell'*imām*: concluso con l'avvento di Muḥammad, "Sigillo dei Profeti", il ciclo di Profezia (*muburra*), succede con gli *imām* 'alīdī un nuovo ciclo, quello della *walāya* (da *walī*, amico, vicino, confidente), che deve sviluppare l'eredità ricevuta dai Profeti. Il Profeta è l'Annunciatore (*nāṭiq*) del Verbo di Dio (*Kalām*), secondo la sua forma esoterica (*zāhir*) accessibile a tutti gli uomini, l'*imām* è il Mantentore del Libro (Qayyim al-Qur'ān), la "prova" (*huḡḡa*) suprema che risponde all'autenticità dell'esperienza spirituale implicitamente riservata ad una schiera di eletti. Quindi, poco per volta, sotto l'influsso evidente della Gnosi sopravvivenne nelle terre di Mesopotamia, l'Imāmato venne concepito come la sorgente di ogni conoscenza ed il principio di ogni orientamento spirituale, dato che la sapienza innata dell'*imām*, Uomo Perfetto, è l'unica conoscenza di Dio che sia possibile all'uomo, poiché l'*imām* rappresenta sulla terra la teofania iniziale del Pleroma'.

Pertanto, se con il terzo *imām* (al-Ḥusayn) la *šī'a* da partito politico divenne setta religiosa, con il quinto e sesto *imām* una parte cospicua di questa setta si trasforma in una vera e propria setta esoterica, presso la quale la persona stessa del Profeta ed il suo Messaggio sbiadiscono rapidamente di fronte al mistero vivente del suo Legatario spirituale, possessore della sapienza segreta e indicibile ricevuta da Dio. Si attribuisce infatti al quinto *imām* la seguente dichiarazione: «La luce dell'*imām* nel cuore dei Credenti è più splendente del sole che diffonde la luce del giorno», in quanto l'*imām*, come essere primordiale, è presente nel cuore di tutti i veri Fedeli. Poiché gli *imām* sono la luce del cuore di tutti i Credenti, la celebre massima enunciante che «colui il quale conosce se stesso conosce il suo Signore» deve venir interpretata nel senso che «colui che conosce se stesso

conosce il proprio *imām*» (cioè il Volto di Dio che reca entro se stesso); pertanto chi muore senza aver conosciuto il proprio *imām* muore senza aver conosciuto il suo vero, profondo Sé'.

In questo periodo viene quindi elaborata una teoria imāmologica di cui è molto difficile ritrovare i precedenti nel Corano puro e semplice: la personificazione in un individuo concretamente esistente, come l'*imām*, di concetti ideali quali l'Uomo Cosmico, o l'Uomo Perfetto (al-Insān al-Kāmil, che poi non è altri che l'Ādam Qadmōn qabbālistico), è qualcosa di più che un'eredità gnostica. Si legga, ad esempio, l'inizio della cosiddetta "Predica della Dichiarazione" (*Ḥuṭba al-Bayān*), elaborata in quel tempo ed attribuita al primo *imām*: «Io sono il Segno dell'Oltrepotente. Io sono la Gnosi dei Misteri. Io sono il Soglio dei Sogli. Io sono il familiare degli splendori della Maestà divina. Io sono il Primo e l'Ultimo, il Paleso ed il Celato. Io sono il Volto di Dio. Io sono lo Specchio di Dio, il Calamo Supremo, la Tavola Custodita (*Lawḥ mahfūz* - il *Qalam* ed il *Lawḥ* coranici, sui quali erano scritte tutte le rivelazioni di Dio, divennero nella Gnosi islamica i simboli dell'Intelletto e dell'Anima universale - *'Aql al-Kull*, *Nafs al-Kull* - o della Prima e della Seconda Intelligenza). Io sono Colui che nell'Evangeliio è chiamato Elia. Io sono il detentore del segreto dell'Inviato di Dio».

Qui ci si trova dinanzi ad una solenne proclamazione che solo uno ierofante poteva pronunciare di fronte ad un concilio di Iniziati! Una sintesi di queste idee straordinarie, che dovevano avere molto seguito nelle terre orientali dell'*Islām* a partire dall'Irāq, si trova in un libriccino segreto fino a pochi anni fa, conservato presso alcune comunità ismaelite del Pamīr e dell'Asia Centrale. Si tratta dell'*Ummu'l-Kitāb*, "La Madre del Libro" o, meglio, "L'Archetipo del Libro Sacro", che, pur presentando una accozzaglia di concezioni ancora allo stato di magma, provenienti da diverse scuole e tendenze se non eretiche certo poco mussulmane, dà indicazioni preziose circa alcuni eventi storici e spirituali che si produssero in quell'epoca. Vi sono, fra l'altro, accenni molto significativi riguardanti Abū'l-Ḥaṭṭāb, che, secondo tale libriccino, fu fatto uccidere dall'*imām* stesso, perché colpevole di aver rivelato alle genti - dopo aver assistito alla teofania dei Cinque Personaggi (Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn) - che l'*imām* era Dio in persona! In realtà i fatti storicamente accertati

non furono molto diversi, e la credenza della divinità dell'*imām*, che poi diventerà dogma nell'Ismaelismo, doveva essere già diffusa nella chiusa cerchia degli intimi di Ġa'far. Si era, molto probabilmente, già formata in seno alla *šī'a* una netta distinzione fra dottrina politico-religiosa comune a tutti i Fedeli e insegnamento occulto, esoterico (*bāṭin*), proprio solo agli Iniziati. La preminenza di questo secondo aspetto solamente caratterizzerà l'Ismaelismo nascente.

In questo contesto storico e psicologico si situa l'apparizione di Abū'l-Ḥaṭṭāb prima, e di al-Qaddāh dopo. Abū'l-Ḥaṭṭāb (Muḥammad b. Abī Zaynab Miqlās al-Asadī al-Kūfī, secondo alcuni autori, secondo altri il suo patronimico e la sua *kunya* erano alquanto diversi⁴) era un personaggio ben noto nella natia Kūfa: fra tanti agitatori di stirpe incerta questi era finalmente un vero Arabo, non un *mawlā*. Dotato di ardente spirito religioso, facondo ed energico, fece grande impressione all'*imām* Ġa'far aṣ-Šādīq, del quale divenne in breve intimo. Secondo il Kaššī⁵ l'*imām* avrebbe iniziato Abū'l-Ḥaṭṭāb alla conoscenza dell'arcano, comunicandogli anche il Nome Supremo (*ismu'l-a'zam*)⁶ e rendendolo ufficialmente suo delegato (*qayyim*) ed esecutore testamentario (*waṣī*); questo ultimo termine acquista, nella *šī'a* estrema, un valore mistico particolare, denotando colui che ha ricevuto il compito di continuare nel mondo l'opera iniziata da un Profeta o da un *imām*). A queste notizie si aggiunge il fatto che l'*imām* lo avrebbe denominato «Depositario della Nostra conoscenza, colui al quale è affidata vita e morte di Noi stessi e del Nostro popolo»⁷. Sebbene queste notizie risalgano ad un secolo dopo la morte dell'agitatore *šī'ita*, vi è da notare che allora il movimento ḥaṭṭābita era ancora fiorente ed è probabile che, in un ambiente di forte memoria collettiva come quello arabo-musulmano dei primi secoli dell'Hegira, tali informazioni avessero una notevole base di verità. In ogni caso le stesse fonti affermano che, di lì a poco, l'*imām* si stancò del fanatismo del suo propagandista e probabilmente fu spaventato dalle conseguenze del suo zelo, lo ritenne un pervicace "stolto" (*aḥmaq*), quindi lo sconfessò pubblicamente attorno al 755/138. È anche probabile che in quel tempo l'*imām* avesse già intenzione di diseredare il suo secondogenito Ismā'īl (il primogenito, 'Abdu'l-lāh, era un mentecatto), a favore del terzogenito Mūsā, come infatti avvenne. Molte fonti insistono sul collegamento fra Abū'l-Ḥaṭṭāb e Ismā'īl⁸, per cui il primo sarebbe in un certo grado il maestro

o il sostenitore del presunto erede dell'*imām*, né avrebbe abbandonato questo suo atteggiamento, allorché, per ragioni a noi sconosciute, l'*imām* lo ebbe diseredato (si disse che Ġa'far avesse sorpreso il figlio ubriaco, ma non è da scartare l'ipotesi che fosse proprio il suo collegamento con Abū'l-Ḥaṭṭāb a renderlo poco adatto ad accogliere l'eredità dell'*imāmato*, in un momento più che mai delicato, dato il passaggio di potere dagli Umayya agli 'Abbāsidi, le spietate repressioni dei primi 'Abbāsidi contro i sostenitori e parenti del detronizzato califfo Marwān, a cui lo stesso Ġa'far era apparentato⁹ eccetera).

Nonostante la chiara sconfessione dell'*imām*, evidentemente preoccupato dalle esagerazioni del suo *dā'i*, questi continuò a sostenere in pubblico la presenza della Divinità entro la persona fisica dell'*imām* ed a radunare partigiani per l'imminente scontro con le truppe del califfo: gli ḥaṭṭābiti, fidando nella magia invulnerabilità promessa dal capo, andarono all'attacco con sassi e bastoni, venendo immediatamente sconfitti e massacrati. Abū'l-Ḥaṭṭāb stesso fu preso ed impalato nella città di Kūfa, che era stata scenario della sua forsennata predicazione, probabilmente con grande sollievo dell'*imām*.

Ciò nonostante il suo movimento gli sopravvisse: ben centocinquanta anni dopo la sua morte (755/138) si contavano ancora circa 100.000 ḥaṭṭābiti - nella zona di Kūfa e nello Yemen. Essi dicevano che il loro capo non era mai morto, ma, come si era già detto per precedenti agitatori politico-religiosi, il supplizio era stato effettuato su un suo "corpo fantomatico". L'*Ummu'l-Kiṭāb*, già precedentemente citato, afferma anche la morte e la resurrezione di questo personaggio, tenuto quasi in considerazione di Profeta (*rasūl*), come egli amò farsi credere negli estremi anni della sua vita.

Nacquero a tale riguardo singolari teorie psichiche, secondo una delle quali l'*imām* era in possesso di diverse *rūḥ* (letteralmente "spirito", da intendersi qui nel senso di "pienezze spirituali"): *rūḥu'l-quds*, spirito di santità, *rūḥu'l-imān*, spirito di fede, *rūḥu'l-quwwa*, spirito di fortitudine, *rūḥu'l-šahwa*, spirito di concupiscenza, *rūḥu'l-mudarriḡ*, spirito "graduale", eccetera¹⁰.

Pur variando i nomi ed il numero di questi "spiriti" a seconda degli autori, è certo che tale teoria ed altre simili, di origine gnostica o forse qabbalistica, non furono affatto contrastate dagli *imām*, almeno dal quinto e dal sesto, anzi, se costoro non ne furono addirittura gli

autori, certo le accettarono e ne permisero di buon grado la propagazione, purché non conducessero ad azioni esteriori di genere pericoloso, come avvenne a Kūfa quando alcuni ḥaṭṭābīti indirizzarono all'imām la sacra giaculatoria "labbaika..." che si rivolge a Dio durante il pellegrinaggio alla Mecca, con grande scandalo dei presenti, anche šī'iti.

A proposito di tali rūḥ, l'opinione corrente fra gli ḥaṭṭābīti è che uno di questi principi spirituali fosse stato trasferito prima dall'imām Ġa'far ad Abū'l-Ḥaṭṭāb, indi, alla "morte" (ḡayba, "nascondimento") di quest'ultimo, al figlio di Ismā'īl, cioè Muḥammad, poi ai suoi diretti discendenti e successori¹¹. Altri credevano invece in una luce (nūr) che, attraverso la trasmissione carismatica dall'imām al suo "Profeta", fosse poi divenuta retaggio dei successori di quest'ultimo. In ogni caso, nel periodo successivo alla morte di Abū'l-Ḥaṭṭāb, troviamo ben stabilite le condizioni psicologiche e politiche che avrebbero permesso di svilupparsi ai due movimenti paralleli, e per parecchio tempo concordi, dell'Ismaelismo e dei Qarmaṭī (Qarāmiṭa) di Bahrayn.

Il paradosso fondamentale delle origini dell'Ismaelismo risiede principalmente nella scarsa importanza storica di Ismā'īl figlio di Ġa'far, che non soltanto fu da lui diseredato, ma molto probabilmente gli premori, poco prima del 765. A parte il fatto che i motivi di questo disconoscimento di successione rimangono oscurissimi, non consta storicamente che Ismā'īl abbia compiuto alcunché di concreto per opporsi o per affermare postumamente il diritto all'imāmato di suo figlio Muḥammad, che alla morte di Ġa'far aṣ-Ṣādiq (763-766) aveva circa 26 anni. Fu così che la corrente principale della šī'a si divise in due sette, quella che - attraverso Mūsā al-Kāzim - fa cessare la lista degli imām al duodecimo (imān-*aṣarī*) discendente di 'Alī, il misterioso Muḥammad sparito nella "cisterna di Sāmarrā" nell'anno 874, e quella che, considerando invece come legittimo settimo (sābi') imām Ismā'īl, continua la serie fino a ricollegarla con gli anti-califfi fātimidi di Egitto, così chiamati perché pretendevano di essere discendenti di 'Alī tramite Fāṭima.

Fra Muḥammad, figlio di Ismā'īl, e il primo anti-califfo di Egitto, 'Ubaydu'l-lāh (874/260-934/320), la tradizione ismaelita pone soltanto tre generazioni di imām "nascosti" (*mastūr*, da *satr*, "velo"), ai quali sono assegnati nomi diversi ma dei quali, in definitiva, non si

sa nulla, salvo la loro presunta collaborazione o direzione alla già menzionata enciclopedia degli *Iḥwān a-ṣ-ṣafā'*. Le difficoltà onomastiche e cronologiche non sono, però, le uniche: vi sono anche quelle storiche e teologiche che ci fanno assistere alla nascita di una dinastia ismaelita e di una teologia ismaelita, perfettamente costituita quella e perfettamente formata questa ben centocinquanta anni dopo la morte dell'imām da cui la setta prese nome, senza che si possa ragionevolmente rintracciare un filo di Arianna che permetta di ricostruire le vicende, le traversie ed il travaglio che certamente debbono aver preceduto ed accompagnato un simile evento storico-religioso. A colmare questa soluzione di continuità gli storiografi anti-ismaeliti escogitarono quello che possiamo denominare "il mito di al-Qaddāh". L'origine della leggenda di Ibn al-Qaddāh, la cui citazione letterale più importante è riferita dal famoso *Fihrist* di Ibn Nadīm, risale molto probabilmente ad un autore anti-ismaelita contemporaneo del medesimo Ibn Nadīm, e cioè ad Abū 'Abdī'l-lāh Muḥammad b. 'Alī *Ibn Razzām aṭ-Ṭa'ī* al-Kūfī, autore del *Kitāb fi raddi 'l Ismā'īliyya (Libro della Confutazione dell'Ismaelismo)*¹². Gli argomenti di tale leggenda, riaffermata con violenza "teologica" durante l'anti-califfo fātimide di Egitto, sono stati trasmessi di autore in autore, rimbalzando da un secolo all'altro fino ai contemporanei orientalisti Dozy, de Goeje (*Mémoires sur les Carmathes*) e Guyard (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélites, Un grand Maître des Assassins*) a tacere del medesimo Browne (*A Literary History of Persia*, vol. I).

Secondo tale leggenda i dinasti fātimidi di Egitto sarebbero i discendenti non già di Ismā'īl figlio di Ġa'far aṣ-Ṣādiq, come pretendevano, bensì di un oculista (*qaddāh*) persiano, 'Abdu'l-lāh figlio di Maymūn, un *mawla* dell'imām Muḥammad Bāqir, il quale avrebbe dato inizio, con la società segreta ismaelita, ad una gigantesca congiura diretta contro gli Arabi e contro l'*Islām*, una specie di vendetta storica dei Persiani contro i loro conquistatori. Ora, se è indubitato che l'Ismaelismo assunse, nelle sue fasi ulteriori, un aspetto francamente "iranico", è però altrettanto indubbio che le sue dottrine, che si esporranno in seguito, sono il risultato di un sincretismo fra un *Islām* eterodosso, già professato dal V e dal VI imām, ed un insieme di teorie gnostiche di origine non necessariamente solo iranica, delle quali si è già parlato, prevalenti nella Mesopotamia e nella Siria sin dall'epoca

tardo-antica: quindi il puro e semplice "iranismo" originario delle teorie ismaelite, per quanto appaia seducente, non può essere accettato ad occhi chiusi. Quanto all'orientamento eventualmente "iranico" dell'Ismaelismo, esso si manifesta soprattutto nella sua seconda fase, la *da'wat ḡadida* (*praedicatio nova*), quella di Ḥasan-i Šabbāh, di Sīnān e dei Grandi Maestri dell'Ordine, che ebbe la Persia come centro di irradiazione. Gli eresiologi mussulmani attribuiscono alla famiglia di al-Qaddāh, oltre all'origine persiana, anche la discendenza, niente meno, dal grande maestro gnostico Bardesane (siriano Bar Dayšān, "figlio di Dayšān", nome del fiume che scorre presso Edessa, ora Nahrul-Kūt), vissuto fra il 154 ed il 222 d.C., sacerdote del tempio di Atergatis prima della sua conversione al Cristianesimo, ed amico del re Abgar IX. La notizia di una discendenza almeno spirituale da Bardesane non può essere totalmente refutata come fantastica, in primo luogo per la precisione dei dati con cui ci è stata trasmessa, in secondo luogo per il fatto che la dottrina ismaelita, la quale appare improvvisamente nella storia come una teoria religiosa perfettamente e lungamente elaborata, possiede numerosi caratteri analoghi a quelli delle dottrine di Bardesane, oltre a ricordare alcuni aspetti delle teorie di Marcione e di Mani. Secondo Ivanow¹³ i nomi completi di Maymūn al-Qaddāh e di suo figlio, come sono riferiti con diverse variazioni dalle molteplici fonti anti-fātimidi, sono identificabili negli elenchi eresiologici perché recano costante ed evidente la *nisba* "ad-Dayšān": i due sarebbero stati convertiti all'*Islām* attorno alla fine del VII/I sec., diventando prima *mawlā* dei Banū Maḥzūm, indi familiari ed intimi di Muḥammad al-Bāqir: è evidente che sia Maymūn al-Qaddāh (la traduzione di quest'ultimo *ism manṣab* come "oculista" è anch'essa dubbia: della stessa radice esiste il termine *qiddāh*, "divinazione con le frecce", "stregoneria" eccetera), che i suoi figli Abān (o Ibrāhīm) e 'Abdu'l-lāh ebbero una influenza considerevole seppure occulta nella formazione delle sette gnosticheggianti dette appunto Maymūniyya o Mubārakiyya, nelle quali si incanalarono gli entusiasmi popolari suscitati da Abū'l-Ḥaṭṭāb: sette che avevano, fra le altre caratteristiche, la credenza che gli *imām*, in particolare il sesto, fossero incarnazioni divine, e la fede nelle ripetute vite terrene degli uomini, che ancora al giorno d'oggi professano i Drusi, dei quali si parlerà in seguito. Gli autori anti-fātimidi insistono sulla sostituzione di persona e di fa-

miglia perpetrata da 'Abdu'l-lāh ed i suoi successori rispetto alla vera discendenza di Ismā'īl, per cui Abū Muḥammad 'Ubaydu'l-lāh, fondatore della dinastia fātimide in Nord-Africa, non sarebbe stato il discendente di Ismā'īl, bensì il pronipote del "persiano" 'Abdu'l-lāh b. Maymūn al-Qaddāh (si ricordi, a tale proposito, che anche Bardesane, il supposto proavo di al-Qaddāh, era di stirpe persiana). Il mistero di queste discendenze, vere o putative, è caratteristico in tutta la storia dell'Ismaelismo, la quale, per caso o per studio, ci appare ritmata dall'alternarsi di cicli di "occultamento" (*dawr as-satr*) e cicli di "manifestazione" (*dawr al-kāšf*), caratterizzati da una numerologia particolare, per cui la storia concreta può essere facilmente assunta a simbolo di una realtà trascendente, di un "tempo spirituale". Nei primi, l'*imām* scompare fisicamente, generalmente per tre generazioni, nei secondi si rivela e regna per 7 o 14 generazioni: naturalmente resta dubbia la continuità effettiva, come in questo caso, che lega i vari cicli di "manifestazione". Comunque i cicli di "occultamento" rivestono sempre un particolare valore per l'elaborazione dogmatica: in essi l'*imām* - o chi per lui (secondo il principio dell'"*imām* sostitutivo", *imām mustawḍā'*) - prepara una nuova formulazione della propria dottrina sotto le due specie esoterica ed exoterica, come per predisporre spiritualmente l'ambiente nel quale si effettuerà, nel ciclo successivo, la sua apparizione trionfale, quale Re in Terra, simbolo vivente del Sovrano Universale¹⁴.

Frutto evidente di questo periodo di "occultamento" è la più volte citata *Enciclopedia dei "Fratelli Puri"*, che, esponendo in modo connesso tutte le conoscenze umane fino a quel tempo, tende a dare un senso agli sforzi della razza umana¹⁵. Effettivamente questa *Enciclopedia*, che per la sua moderazione poté essere accettata anche dai circoli islamici ortodossi, sunniti, è il risultato di una ricerca condotta da due o tre generazioni di studiosi di tendenze gnosticheggianti, raccolti a Bara attorno ad un personaggio che non è difficile identificare nell'*imām*. Suo direttore, e, in particolare, autore del grande *Trattato Ricapitolativo (ar-Risālat al-ḡāmi'a)*, che è il 52° dell'opera, sarebbe stato infatti il secondo, o, meglio, il terzo degli *imām* "nascosti", cioè l'*imām* Aḥmad, figlio di 'Abdu'l-lāh, figlio di Muḥammad, figlio di Ismā'īl.

Sebbene questa enciclopedia si presenti come una *summa* di sapere intellettualmente afferrabile, e quindi totalmente esoterico, la divisione dei suoi trattati (51 più quello riassuntivo) è chiaramente permeata di una numerologia pitagorica, che ne rivela la struttura esoterica (17 X 3 = 51; 17) sono i trattati destinati alla fisica, o filosofia naturale compresa la psicologia, 14 (7 X 2) quelli destinati alla propedeutica, matematica e logica, 10 alla metafisica e 10 alla mistica, astrologia ed altre "scienze pneumatiche": di nuovo si ricordi che il numero 17 ha un ruolo particolarmente importante in alcune forme di gnosi šī'ita, essendo quello dei personaggi che, secondo al-Muḡira, saranno resuscitati il giorno della comparsa dell'*imām-Mahdī*, così come 51 è il numero degli Eletti che, in altre forme di Gnosi, si abbeverano all'Oceano di Luce delle tre lettere misteriose 'ayn - mīm - sin ('Alī, Muḥammad, Salmān, v. *ultra*), eccetera¹⁶. In questo periodo si distinguono già i tre livelli sui quali operava l'*imām* e l'accoglienza dei suoi seguaci: il livello politico, che si estrinseca in una congiura di proporzioni "mondiali" (riferendoci al mondo islamico), diretta a sostituire il Califfo con l'erede e continuatore legittimo del magistero muḥammadiano, cioè l'*imām*; il livello speculativo, diretto a creare una scienza totale (*hikmat*), riassuntiva della sapienza antica, la quale è il rifrangersi nel mondo contingente dell'Intelletto Universale ('*Aql al-Kull*), Primo Motore e Causa Efficiente della Realtà (*haqiqat*); il livello mistico ('*irfān*) o esoterico (*bā'in*), ove si consegue l'esperienza ispirativa (*wahyī*) delle realtà cherubiche, mediatrici del continuo attuarsi dell'Unità Suprema (*tawḥīd*): strumento di quest'ultimo livello è il *ta'wīl* (nome verbale di *awwala*, etimologicamente "essere primo", significato comune "interpretare"), cioè l'interpretazione intuitiva del dato percettibile, nel caso pratico, ad esempio di un verso del *Corano*, si dà riportarlo all'archetipo unitario del Tutto, di cui il dato particolare è un elemento riflesso nel mondo transeunte della contingenza.

A questo punto si ha l'esperienza, di cui si parlerà in seguito, dell'*imām* come Adamo Primordiale (Ādam Qadīm), Uomo Perfetto (Insān Kāmil, cfr. con l'*Anthropos téleios* della Gnosi). Come si vede ci troviamo in un mondo spirituale totalmente differente da quello teocratico-legalitario dell'*Islām* ortodosso, fondato su un rigido monismo religioso, che considera l'uomo *a priori* destinato ad una posi-

zione imperfetta e fallibile, irrimediabilmente subordinata a quella di un Dio personale e distante! Ed è perciò che, nella sua essenza se non anche nella forma, l'Ismaelismo ci appare una religione vera e propria, distinta da quella islamica *strictu sensu*, come lo sarebbe diventato lo Gnosticismo se gli fosse riuscito di creare una vera e propria Chiesa, basata sul sincretismo fra i misteri antichi e la figura sotterrica del Cristo. La spiegazione di un fenomeno così imponente come lo è il sorgere dell'Ismaelismo non può esaurirsi col mito del solito astuto "Persiano" che, adottata l'identità di un personaggio cospicuo e ben conosciuto, improvvisamente si impossessò di un movimento politico, fornendolo disinvoltamente di una controparte filosofica, religiosa e mistica. Evidentemente il periodo del *saṭr* dei tre *imām* successori di Ismā'il ha rappresentato la continuazione e l'approfondimento di un'opera che nulla ci vieta di credere - seguendo le fonti šī'ite - già iniziata da Muḥammad Bāqir e da Ġa'far Šādiq. L'ambiguità dalla quale è nato il "mito" di al-Qaddāh risiede nella denominazione di Maymūn ("Fortunato", "Augusto") da cui presero nome e la setta Maymūniyya, alla quale si è già alluso, e lo stesso padre di 'Abdu'l-lāh, cioè al-Qaddāh, fondatore presunto della medesima setta. Ivanow, nel corso dell'opera da noi più volte citata, afferma recisamente che tale nome non era altro che uno dei tanti appellativi dell'*imām* Muḥammad b. Ismā'il, del quale si sa da diverse fonti che lasciò Medina per Bagdād al tempo del famoso califfo Hārūn ar-Rašīd dopo il 786/170, cioè circa 22 anni dopo la morte del nonno, l'*imām* Ġa'far: essendo 'Abdu'l-lāh "b. Maymūn" suo figlio, si verifica la coincidenza fra il nome di quest'ultimo autentico 'alide e quello del "persiano" figlio di al-Qaddāh, che gli era più vecchio di circa due generazioni.

Ora, però, la leggenda - come dice Ivanow - «se non è vera è ben trovata»: vale quindi la pena di darne un breve riassunto, secondo quando ci narra la fonte preziosissima del *Fihrist* di Ibn an-Nadīm. 'Abdu'l-lāh b. Maymūn al-Qaddāh sarebbe stato, secondo questa fonte, un Persiano di Ahwāz, figlio, come si è detto, di Maymūn al-Qaddāh, fondatore della branca Maymūniyya della setta Ḥaṭṭābīta. Ritenuto dai suoi seguaci un profeta, compiva ogni sorta di prodigi e pretendeva di attraversare lo spazio in un batter d'occhio, si dà conoscere ciò che accadeva a grande distanza: virtù che, secondo il medesimo autore, era dovuta ad un ben organizzato servizio di piccioni viaggiatori.

tori, mediante il quale egli si teneva in contatto con le sue spie ed i suoi propagandisti. La sua dottrina, essenzialmente, consisteva nell'affermare che negli *imām* Ga' far aṣ-Ṣādiq e Ismā'īl si era successivamente incarnata la Divinità nella pienezza di tutte le cinque *rūh* (v. pagine precedenti), mentre il *dā'ī*, a quanto pare, ne era una manifestazione avventizia, propria alla sua funzione profetica¹⁷.

Altra dottrina professata dalla setta era quella della metempsicosi (*tanāsuh*)¹⁸.

Ad un certo punto della sua vita 'Abdu'l-lāh si trasferì dalla sua terra natale ad 'Askar Mukram, da dove, per ragioni di sicurezza, migrò successivamente a Sābāt Abī Nūh indi a Baṣra, e, infine, a Salamiyya, presso Ḥimṣ (Emesa), dove si stabilì definitivamente. Da lì avrebbe mandato missionari (*dā'ī*, pl. *du'ār*) in terra di 'Irāq, in particolare a Kūfa. A questo punto gli eresiologi stabiliscono un rapporto, storicamente difficile da accertare, fra 'Abdu'l-lāh ed il fondatore della setta dei Qarmaṭi, o Qirmaṭi (pl. Qarāmīta). Quest'ultimo, un contadino di nome Ḥamdān b. al-Aṣ' aṭ, detto Qarmaṭ (più o meno "di membra tozze") divenne uno dei principali propagandisti della setta, e, assieme a suo cognato, 'Abdān, organizzò nell'Irāq e nelle terre che circondano il Golfo Persico, in particolare a Baḥrayn, un vero e proprio Stato nello Stato, dotato di una costituzione sociale di tipo comunistico, difeso da temibili bande armate, che per circa un secolo (890-990), seminarono il terrore nell'impero 'abbāsīde. La rivolta qarmaṭa iniziò sulla scia della ribellione degli schiavi negri (*zanḡ*), che per 14 anni (869-883) divampò nelle paludi del basso 'Irāq e nel Ḥūzestān, per iniziativa e sotto la guida del solito Persiano, 'Alī b. Muḥammad (di Warzanīn, presso Rayy), presunto discendente di 'Alī e di Fāṭima, il quale, però, con molto buonsenso diffondeva fra gli schiavi ribelli le idee democratiche degli Ḥārīgiti anziché le teorie legittimiste 'alīdi, come ci si aspetterebbe. Difatti pare che fallissero i tentativi di intesa con costui per un'azione comune contro il Califfo avanzata dallo stesso Qarmaṭ, pur essendo molto simili i motivi sociali che spingevano i due movimenti alla guerra civile: presso i Qarmaṭi, piccoli contadini, artigiani di borgata, braccianti, e Arabi nomadi, la base della povertà e la necessità comune di difendersi da uno Stato divenuto esoso ed assoluto, in cui prevalevano sempre di più le classi plutocratiche dei mercanti, della burocrazia ereditaria e dei capi di milizie mercenarie, presso gli

Zanḡ la disperazione degli schiavi condannati allo spaventoso lavoro nelle paludi e, forse, la speranza di una orgiastica palingenesi collettiva. Non era però possibile che questi ultimi accettassero; una volta ripudiata ogni autorità costituita, la nuova autorità rappresentata dal misterioso *imām* ed i severi legami comunitari a cui si astringevano i Qarmaṭi, che presuppongono un innato senso di fraternità sociale¹⁹.

Dopo una serie di agguati e di attentati contro le autorità del califfo, nel 900 i Qarmaṭi infliggono una terribile sconfitta all'esercito regolare alle porte di Baṣra, tale che, di tutti gli uomini del califfo, soltanto il generale al-'Abbās b. 'Amr al-Ḡanawī si salva, e porta la notizia del massacro a Baḡdād. Un paio d'anni più tardi i due fratelli qarmaṭi, i cosiddetti Ṣāhibu'n-nāqa ("Quello del Cammello") e Ṣāhibu's-šāma (o Ṣāhibu'l-ḥāl, "Quello dalla Verruca") saccheggiarono la Siria fino alle porte di Damasco. La morte di Ṣāhibu's-šāma sul patibolo, avvenuta nel 903/291, e quella in combattimento (906/294) del *dā'ī* Dikrawayh (persiano come il suo collega Abū Sa'īd Hasan b. Bahrām al-Ḡannābī) salvarono la Siria da ulteriori scorrerie. L'ultima impresa di Dikrawayh fu l'assalto alla carovana di pellegrini reduci dalla Mecca, ove si dice che perirono non meno di ventimila viaggiatori. Siamo già nel giro degli anni in cui la dinastia fātimide, della quale parleremo in seguito, si insedia stabilmente in Africa Settentrionale: dei Qarmaṭi non si sente nulla di nuovo per una ventina d'anni, quando ecco che, nel 924, Abū Ṭāhir al-Ḡannābī, figlio e successore dell'Abū Sa'īd summenzionato, assale e conquista improvvisamente Baṣra, ritirandosene subito dopo carico di ingente bottino. Poco dopo è la volta di un'altra carovana di pellegrini: 2.200 uomini e 300 donne vengono uccisi, molti di più trascinati via prigionieri assieme ad un grande bottino. Immediatamente dopo i Qarmaṭi saccheggiano orrendamente Kūfa per ben sei giorni, durante i quali nella moschea della città alloggia la guardia del corpo di Abū Ṭāhir. Il disprezzo dei Qarmaṭi verso le forme cultuali della religione rivelata (in questo molto più espliciti dei loro correligionari fātimidi, che serbavano esteriormente, al livello exoterico, l'ossequio formale verso le tradizioni religiose) si manifestò col continuo taglieggiare o addirittura impedire l'annuale pellegrinaggio alla Mecca, senza che i califfi potessero porvi rimedio. Tale disprezzo si esprime, infine, nella forma più clamorosa con un atto che riempì di orrore tutto l'*Islām*.

Nel gennaio 930 Abū Ṭāhir entrò nella Città Santa e la occupò con seicento cavalieri e novecento fanti. La Mecca restò in balia di questi energumani che saccheggiarono, uccisero, violarono e distrussero nel modo solito, finché - sacrilegio dei sacrilegi! - si ritirarono portandosi via la Sacra Pietra ed altre venerate reliquie. Questa impresa costò la vita a trentamila mussulmani, 1.900 dei quali, si dice, morirono attorno alla Ka'ba. Fino alla morte di Abū Ṭāhir, nel 944, i Qarmaṭi - dalle loro basi di Baḡrayn - continuarono a spadroneggiare nella Persia Meridionale, in Arabia ed in 'Irāq, saccheggiando, uccidendo e riducendo in schiavitù viaggiatori, pellegrini, mercanti e popolazioni intere, senza che si potesse fare alcunché per frenarli, dato che essi erano contemporaneamente una setta religiosa, un'associazione segreta ed uno Stato vero e proprio governato da un onnipotente Concilio, quello della biancovestita 'Iqdāniyya. Essi furono l'esempio, tutt'altro che infrequente nella storia dell'Oriente, del grado di potenza che può raggiungere un'associazione segreta bene organizzata e strettamente disciplinata, che non esiti a ricorrere al delitto per conseguire i suoi fini. Per quanto si riferisce ai costumi dei Qarmaṭi, oltre al loro disprezzo per le prescrizioni formali dell'*Islām* - buone, secondo loro, soltanto per gli "asini", cioè i volgari credenti - ben poco vi è da aggiungere alle accurate ricostruzioni dateci dal Goeje²⁰. Ciò che non si riesce a comprendere bene è quale fosse il rapporto fra la società brutale e predatoria dei Qarmaṭi, presso la quale non sembra che le esigenze speculative fossero molto sviluppate, e la direzione teocratica, fideisticamente, ed aristocratica, socialmente, del movimento ismaelita vero e proprio, che poi sfociò nella costituzione dello stato fātimide in Africa Settentrionale. I Qarmaṭi si dichiararono sempre obbedienti spiritualmente e tipicamente all'*imām*, tanto è vero che, quando - dopo ventidue anni - riportarono dalla loro "capitale" al-Aḥsā alla Mecca la Pietra Nera involata, dichiararono di aver agito così in obbedienza agli ordini ricevuti dall'*imām*. D'altra parte, quando, pochi anni dopo, nel 969, i Fātimidi si impossessarono dell'Egitto, la discordia divampò immediatamente fra i correligionari divenuti vicini territorialmente, talché noi troviamo qualche anno dopo i Qarmaṭi combattere a fianco dei califfi 'Abbāsidi contro i loro antichi capi Fātimidi.

Ritorniamo ora ad 'Abdu'l-lāh b. Maymūn, senza pronunciarci circa la sua presunta discendenza dall'*imām* Ismā'īl o dall' "oculista" persiano (al-Qaddāh).

Allorché costui morì (874-5/261), gli successe dapprima il figlio Muḥammad, poi l'altro figlio (o nipote) Aḥmad, soprannominato Abū Šala' la', alla cui morte assunse l'imāmato Sa'id b. al-Ḥusayn b. 'Abdu'l-lāh b. Maymūn (al-Qaddāh), nato a Salamiyya in Siria, un anno prima della morte dell'avo, della cui opera doveva raccogliere i frutti. Erano ormai trascorse tre generazioni dacché la propaganda ismaelita aveva cominciato a diffondersi nelle diverse parti dell'impero 'abbāsido, creando una straordinaria rete, fittamente tessuta di adesioni e di complicità, che si estendeva dalla Persia Meridionale fino all'Africa Occidentale (Maḡrib). Vediamo l'*imām* attendere pazientemente, nel suo rifugio di Salamiyya, che finalmente abbia luogo un'azione di rottura tale da permettergli di uscire dall'occultamento e prendere il potere politico effettivo, che corrisponda, nel mondo esteriore, a quello religioso da lui realmente detenuto fra i suoi adepti. Fallita l'invasione della Siria dei "fratelli Qarmaṭi" condotta dai figli del defunto *dā'ī* dell' 'Irāq, Zakrūya b. Mihrūya (nome, anche questo, dall'aspetto persiano!), l'*imām* muove verso lo Yemen, dove la rivolta condotta da Ibn Ḥawšab si andava sviluppando con successo. Dallo stesso Yemen, divenuto centro di propaganda ismaelita, era però partito verso il Maḡrib l'abile *dā'ī* Abū 'Abdu'l-lāh aš-Šī'ī, cioè lo šī'ita, il quale, giunto in Africa, con ammirabile astuzia e senso psicologico preannunciò fra le irrequiete popolazioni berbere Kutāma delle attuali Tunisia ed Algeria - sempre propense alla ribellione politica o religiosa - il prossimo avvento del Ben Guidato, del Mahdī, cioè il Messia che avrebbe ristabilito la giustizia e la vera religione prima del Giudizio Universale. Questo Mahdī era, naturalmente, l'*imām*, che, assunto il nome di Abū Muḥammad 'Ubaydul-lāh, lasciò lo Yemen dove la ribellione ristagnava e se ne venne in Africa, accolto entusiasticamente dai Berberi guadagnati alla sua causa. In breve lo stato ḥārigita di Tāhert, già declinante, venne abbattuto (908); un anno più tardi l'ultimo sovrano della stirpe di Aglab fuggì di fronte alla rivolta berbera senza neppure combattere, ed il suo Stato cadde nelle mani di al-Mahdī, che si trovò così a governare un vero e proprio impero che dal Marocco giungeva ai confini dell'Egitto, comprendente la Sicilia e

le basi semipiratesche seminate nell'Italia meridionale ed in Provenza (La Garde Freynet).

'Ubaydu'l-lāh al-Mahdī (909-34) non riposò sugli allori: diede un solido assetto al suo regno e ne estese le frontiere fino ai confini degli Idrisiti (altri 'alidi) del Marocco, diede aiuto al ribelle *mawla* goto di Spagna 'Umar ibn Ḥafṣūn contro l'emiro umayyā 'Abdu'l-lāh e fece sentire la sua minacciosa presenza fino nel Basso Egitto, ove compì delle scorrerie, anticipo dell'invasione che sarebbe avvenuta sessant'anni più tardi. Fondò la città di al-Mahdiyya sulla costa orientale dell'attuale Tunisia, che ebbe notevole importanza strategica e commerciale, e in quella fondò la sua capitale. La grande energia di 'Ubaydu'l-lāh - che, salendo al trono, si dichiarò solennemente discendente di Fāṭima e di 'Alī per la linea di Ismā'il - gli permise di conservare il potere così facilmente conquistato, in primo luogo facendo uccidere chi glielo aveva procurato, indi reprimendo le rivolte berbere che non tardarono ad esplodere. Poco prima della sua ascesa era avvenuto un fatto che gli aveva conferito una posizione unica in tutta la *šī'a*.

Nella città di Sāmarrā, che il califfo al-Mu'taṣim si era fatto costruire ad un centinaio di chilometri a monte di Baġdād (835), gli 'Abbāsidi tenevano in una specie di confino di polizia gli *imām* *šī'iti*, discendenti da Mūsā al-Kāzim, il fratello di Ismā'il preferito nella successione da suo padre Ġa'far aṣ-Ṣādiq: ivi morirono il decimo *imām* 'Alī an-Naqī (868/254) e l'undecimo, al-Ḥasan al-'Askarī (874/260), e, quattro anni più tardi, oppure il giorno stesso della morte del padre, il dodicesimo *imām*, Muḥammad, giovanissimo, che sparì misteriosamente in una cisterna (*sirdāb*) presso la grande moschea.

Da quel momento inizia l'"occultamento" (*ġayba*) dell'*imām*, il cui ritorno è ancor oggi atteso dai fedeli di Persia e 'Irāq, i cosiddetti *Imāmīti*, o, come si usa dire con un brutto neologismo, "Duodecimani", che lo considerano il futuro *imām* della Resurrezione, il Qā'im. Ma, di fronte alla posizione di costoro, di pura attesa escatologica, quale maggiore pericolo rappresentava per gli 'Abbāsidi e per tutto l'*Islām* ortodosso l'esistenza concreta di un *imām* vivente, come 'Ubaydu'l-lāh, dotato di un potere reale, signore di un reame esteso, ricco e potente, il quale, oltre a tutto ciò, era venerato quale Dio in terra da fanatici settari, capo di un ordine segreto le cui bande armate si spin-

gevano fino alle porte di Baġdād! A questo si aggiunge che il Califato, anche se, istituzionalmente, continuava ad essere la suprema autorità dell'*Islām* sunnita, in realtà aveva perso la sua autonomia politica da un pezzo: l'effettivo potere si identificava ormai alla forza militare non già dei Califfi ma del prepotente Amīru'l-umarā', "emiro degli emiri", e dei sovrani teoricamente vassalli, nei primi tempi persiani, indi turchi, che effettivamente dominavano la parte orientale dell'Impero. In quei tempi, infatti, la Persia diventa il nucleo, culturale e politico, propulsore di tutto il mondo islamico orientale. Si giunge all'assurdo che il califfo al-Mustakfi diviene il "*roi fainéant*", protetto da un capo militare persiano *šī'ita*(!), cioè Aḥmad figlio di 'Alī Ṣuġā' Buwayh (o Būyah), che assieme ai suoi fratelli 'Alī e Ḥasan si era rapidamente impossessato di tutto l'Irān occidentale e che, infine, sconfitte le milizie turche della guarnigione di Baġdād, entrava in detta città il 17 gennaio 946, dove il califfo, rassegnandosi al fatto compiuto, insigniva il trionfatore del titolo di Amīru'l-umarā'. Ciò non impedì che Aḥmad, irritatosi con lui per ragioni di governo, lo facesse poco dopo accecare, dandogli come successore un altro 'Abbāsīde, che assunse il nome, piuttosto allusivo alle circostanze, di al-Mu'ti' li'l-lāh, Obbediente a Dio. Costui concesse ad Aḥmad, il vero padrone dello Stato, il titolo onorifico di Mu'izz ad-Dawla, Colui che dà Potenza allo Stato.

Il fatto che i Buwayhidi, i quali restarono arbitri dello Stato 'abbāsīde per un secolo, fossero *šī'iti*, permise sì ai loro correligionari di rialzare la testa, per cui ci furono disordini gravi ed incendi in varie occasioni, a Baġdād, ma portò anche al paradosso che essi si guardarono bene dal riconoscere la legittimità dell'*imām* fāṭimide: se lo avessero fatto avrebbero scambiato il loro signore nominale, il califfo, per un padrone assoluto, l'*imām*.

Così avvenne che il Buwayhide 'Aḍud-d-Dawla, nel 980/370, negò ufficialmente la discendenza dell'*imām* da 'Alī e da Fāṭima, ordinò l'arsione di tutti gli scritti della setta e apparecchiò le truppe del califfo ad invadere le terre dell'*imām*.

Seguiamo ora, in breve, la parabola ascendente dei Fāṭimidi, quattordici, per lo strano destino della loro setta che sembra volere che siano sette o multipli di sette gli *imām* appartenenti ai "cicli di manifestazione". Indipendentemente dalla loro reale o presunta discenden-

za da 'Alī, bisogna ammettere che essi si meritano ampiamente e la fortuna che accompagnò le loro imprese e la fanatica devozione con cui li circondavano i loro adepti. Le tre prime generazioni di Fātimidi, 'Ubaydu'l-lāh (al-Mahdī), al-Qā'im (934-46) e al-Manšūr, costruttore della nuova capitale di al-Manšūriyya presso al-Qairawān, trascorsero in guerre continue coi loro vicini prossimi e lontani e contro le genti berbere perennemente ribelli: infatti, salvo i Kutāma, le stirpi berbere locali (Zanāta o Ṣanhāğa) sentivano pochissima inclinazione verso l'ideale trascendente dell'*imām*, ma guardavano con simpatia i sovrani ortodossi di Spagna o coltivavano la speranza di uno stato democratico *hāriğita*.

Particolarmente pericolosa fu la rivolta *hāriğita* dell'"uomo dell'asino", Abū Yazīd, così chiamato perché girava su un somaro, alla maniera dei profeti antichi: divampò attorno al 943 e la stessa Mahdiyya fu assediata per un anno, senza che i rivoltosi riuscissero a prenderla. Oltre a guerreggiare contro ribelli e vicini e correre il mare rivaeggiando con i Musulmani di Spagna, i Fātimidi furono infaticabili organizzatori dei loro stati, magnifici costruttori e protettori delle arti e delle scienze. Ma dove queste loro virtù avranno la piena possibilità di esplicarsi sarà in Egitto, paese da loro conquistato con al-Mu'izz li-dīnī'l-lāhi ("Quello che conferisce potenza alla religione di Dio"). Nel febbraio 969 una doppia spedizione marittima e terrestre accuratamente preparata (erano stati preventivamente scavati i pozzi nel deserto e ammirevolmente organizzati i servizi logistici lungo la strada che avrebbe poi percorso l'esercito), al comando del saggio ministro di al-Mu'izz, Ġawhar aṣ-Ṣiqillī ("il Siciliano"), perché libero di tale origine convertito all'*Islām*; e però possibile che egli fosse invece uno slavo, nel qual caso il suo soprannome andrebbe letto aṣ-Ṣaqlabī), partì per il lontano Egitto, allora governato dalla dinastia di origine iranica (sogdiana) degli Iḥšīd, vassalla di Bağdād, e lo conquistò senza grandi difficoltà. Le ragioni di questa spedizione non sono da ravvisarsi in una esigenza meramente espansionistica, per cui uno stato forte e ben organizzato si accresce alle spese di un altro, debole e disordinato. Bisogna ricordare che i Fātimidi non erano soltanto sovrani temporali: la legittimità, se così la si vuol chiamare, del loro dominio, era giustificata nella misura in cui avessero tenuto fede a quei fini e a quella tensione che era la ragione stessa della loro esi-

stenza: far cessare l'"usurpazione" dei califfi 'abbāsidi di Bağdād, che perpetuava il torto indimenticabile fatto ad 'Alī ed ai suoi discendenti, quindi stabilire sulla terra il Regno di Dio, di cui l'*imām* si riteneva legittimamente investito, prologo dell'attesa palingenesi (*qiyāma*) di tutta l'umanità. Perciò i Fātimidi non potevano restarsene nel rustico e ostile Mağrib (che, per un gioco di parole arabo molto chiaro per gli scrittori ismaeliti, era un vero "esilio occidentale", *ğurbat al-ğarbiyya*; entrambi i vocaboli derivano dalla radice *ğ-r-b*, che indica "occase", "esilio", "estraneità" eccetera): il loro destino era l'Oriente e la conquista dell'Egitto con l'appendice siro-palestinese rappresentava per loro la premessa per il rientro nella patria antica. Infatti, tre anni dopo la conquista, al-Mu'izz diede l'addio definitivo al suo vecchio regno, trasferendosi in Egitto con le ossa degli antenati, segno molto chiaro circa le sue intenzioni. Lasciò dietro di sé, come governatore dell'Ifrīqiyya, un capo berbero, Bulukkīn b. Zīrī, di stirpe Ṣanhāğa, i cui discendenti iniziarono una dinastia indipendente a cui si accennerà in seguito.

Secondo le tradizioni edificatorie che distinguono i Fātimidi, la conquista dell'Egitto fu consacrata dalla costruzione di una nuova capitale, la quale sorse splendida vicino a quella antica di al-Fuṣṭāṭ: la sua moschea, al-Azhar, divenne in seguito il nucleo della massima università islamica del mondo. A tale capitale fu dato il nome di al-Qāhira, "la Soggiogatrice" ("il Cairo", come la si chiama in Occidente). Si dice che la scelta del nome fu determinata dal caso, che volle che un corvo si posasse sui fili collegati alle campane delle quali dovevano dare il segnale d'inizio dei lavori agli operai nell'istante indicato dagli astrologhi come il più propizio, facendole tintinnare proprio nel momento in cui il pianeta Marte (al-Qāhir) ascendeva all'orizzonte²¹.

Nessun nome poteva essere più adatto e felice per quella che divenne la massima capitale della vita civile nel Mediterraneo, centro di un impero che dal Marocco e dalla Sicilia si estendeva fino allo Yemen ed alla Siria settentrionale, rapidamente cadute in potere degli anti-califfi del Cairo, ai quali obbedivano anche le città sante della Mecca e di Medina. La prosperità e lo splendore a cui giunge l'Egitto nei due secoli in cui fu governato dai Fātimidi non può essere paragonato alle sue condizioni in alcuna altra epoca dal tempo dei Romani

in poi, in particolare perché l'Egitto tornò a godere, sotto il governo di sovrani illuminati, di un'indipendenza politica di cui si era persa memoria sin dall'epoca dei Tolomei.

Un aspetto della civiltà fātimide che ci colpisce particolarmente è quello della larghissima tolleranza religiosa. Questo fenomeno fu la conseguenza implicita di due principi della dottrina ismaelita: quello per cui la conoscenza della Verità occulta impartita dall'*inām* abroga, in pratica, l'esteriorità di tutte le Religioni Rivelate, donde la loro reciproca lotta viene ad essere senza senso, e quello per cui, nelle conversioni, occorre far leva sulla ragione umana e non sul timore, dato che la ragione umana è un riflesso di quell'Intelletto Universale che è il *lōgos*, il Creatore, l'Essenza del Mondo.

Osserva il Guyard²² che «al-Mu'izz permetteva ai Cristiani di disputare apertamente coi suoi dottori, cosa fino allora inaudita, e Severo, il noto vescovo di Ušmūnayn, si servì di questa autorizzazione. Con i fondi del Tesoro di Stato al-Mu'izz ricostruì la chiesa distrutta di S. Mercurio a Fustāt, ciò che fino ad allora non era stato permesso ai Cristiani di fare. Alcuni Mussulmani fanatici cercarono di impedire ciò, per cui, nel giorno della posa della prima pietra, ci fu uno *šayh* che saltò in mezzo alle fondamenta, giurando che avrebbe preferito la morte alla ricostruzione della chiesa. al-Mu'izz, informato di quanto stava accadendo, fece seppellire l'uomo fra le pietre, ma poi ne risparmiò la vita, cedendo alle istanze del Patriarca Efrem». «Se la dottrina ismaelita - conclude il Guyard - avesse potuto mantenersi in Egitto nella sua integrità, tutta la civiltà del mondo islamico ne avrebbe subito le conseguenze. Sventuratamente un mutamento stava per verificarsi entro la setta, proprio in conseguenza dei principi stessi di tale dottrina». Qui il Guyard allude alle teorie del nipote di al-Mu'izz, al-Ḥākim, ed alle misure vessatorie che questi adottò, e delle quali si parla in seguito.

La posizione della "gente del Libro", cioè Ebrei e Cristiani, migliorò ancora sotto al-'Aziz (975-996), durante il cui regno si ebbe l'età dell'oro dei Fātimidi. Un ministro ebreo, seppure convertito, ibn Killis (m. 991), conferì un solido assetto a tutta l'amministrazione dell'Impero: il suo successore fu 'Isā figlio di Nestorio, un Cristiano. In Siria i Fātimidi possedevano addirittura Damasco e governavano in-

termittentemente Aleppo, giungendo perfino ad esercitare - precariamente, però - la loro sovranità su alcune città della Mesopotamia, come Ḥarrān e Raqqā. Nelle Città Sante, la Mecca e Medina, gli sceriffi rapaci trovarono conveniente piegarsi alla comoda autorità del potente anti-califfo, alla cui influenza dovevano la restituzione della Pietra Nera già involata dai Qarmātī.

Del resto la tolleranza religiosa dei Fātimidi si esercitava anche a favore dei loro nemici politici, i Sunniti, e sunnita era la massa dei loro soggetti.

Note:

1. H. CORBIN, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, p. 114. In questo ed in altri passi riguardanti le concezioni esoteriche della *šīr'* abbiamo attinto all'opera suaccennata, che è un prezioso riassunto di tali teorie.

2. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 76.

3. *Ummu'l-Kitāb*, ed. W. Ivanow, in *Der Islam*, Band 23, Heft 1/2, Leipzig 1936, trad. e comm. da P. FILIPPANI-ROCONI, Napoli 1966.

4. Cfr. AL-KASSI, *Ma'rifat aḥbār ar-rīḡal*, Bombay 1317 H., p. 187.

5. *ib.*, p. 188.

6. ABŪ IŠHAQ AL-ḤASAN B. MUŠĀ AL-NAWBAḤTĪ, *Fīraq aš-šī'a*, ed. al-Baḥr al-'Ulūm, Nagaf 1959, p. 124 ss.

7. W. IVANOW, *The Alleged Founder of Ismaelism*, Bombay 1946, pp. 115-6.

8. V. W. IVANOW, *op. cit.*, p. 122.

9. AL-KASSI, p. 241.

10. Cfr. ABŪ JA'FAR AL-KULAYNĪ AR-RĀZĪ, *al-Kaḥf fī 'ilmi'd-Dīn* (ed. litogr., s.d.), 241.

11. W. IVANOW, *op. cit.*, p. 127.

12. Tutta la questione è trattata con estrema precisione e chiarezza da W. IVANOW, *op. cit.*, p. 2 ss.

13. *op. cit.*, pp. 101-2.

14. Cfr. W. IVANOW, *op. cit.*, p. 129. Salam/Salām era, nel gergo iniziatico ḥaṭṭābīta, equivalente a Ga'far, col senso di "Dio", per cui gli adepti alla setta si denominavano "figli di Dio" o "figli di Salam". Che si tratti di una riviviscenza della leggenda del Re-Sacerdote di Salem, Melkišedeq, raffigurazione del Sovrano Universale, che poi ricomparirà con altri nomi nell'Ismaelismo ulteriore?

15. Cfr. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 191 ss.

16. Il problema è trattato con profonda competenza dal CORBIN, *op. cit.*, p. 190 ss.

17. ABO'L-FATH MUHAMMAD AS-ŠAHRASŤĀNĪ, *Kitāb al-Milāl wa'n-Nihāl* (voll. III), al-Qāhira 1369 H. (1948), I, pp. 136-8 (traduzione T. Haarbrucker; *asch-Schahrastāni's Religionspartheien und Philosophische Schulen*, Halle 1850-I, II voll.).

18. 'ABDU'L-QĀDIR AL-BAGDĀDĪ, *al-Farq bayna'l-Firaq* (voll. IV), Būlāq 1299 H. (1821), I, pp. 222-3. v. anche ABO YA' QOB AS-SĒĒSTĀNĪ, *al-Kāšf al-Mahgūb*, ed. Corbin, Paris 1949, p. 17.

19. Cfr. B. CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923, voll. II, p. 37 ss.

20. v. M.J. DE GOEJE, *Mémoires sur les Carmathes du Bahrein et les Fātimides*, Paris 1886; *La fin de l'Empire des Carmathes du Bahrein*, J.A., Paris 1895.

21. L. VECCHIA-VAGLIERI, *L'Islām da Maometto al secolo XVI*, Milano 1963, p. 343.

22. *Un Grand Maître des Assassins*, J. A., Paris 1876-7, pp. 14-15.

Vigilia dell'occultamento: il ta'lim fātimide

Con al-'Azīz l'impero fātimide entra nella fase più splendida di quello che, con un termine ismaelita, può venir denominato "ciclo di manifestazione" (*dawr al-kāšf*), il periodo, cioè, in cui l'*imām* si manifesta visibilmente fra gli uomini, come un sovrano temporale, nella cui saggezza traspare - come si è detto - l'Uomo Universale, archetipo di tutta l'Umanità, ed il cui potere è simbolo concreto della Sovranità Universale che egli occultamente esercita. È necessario, a questo punto, compiere una breve digressione sulla cosmologia e sulla metafisica ismaelita, altrimenti non si comprenderà lo sviluppo mistico da una parte, e politico-sociale dall'altra, che ebbe la setta nei successivi periodi della sua storia, specialmente in quelli che sono i "cicli di occultamento" (*dawr as-satr*), durante i quali l'"apparizione" (*zāhir*) formale dell'*imām* quale sovrano conosciuto si alterna alla sua scomparsa e cede il passo all'elaborazione dell'insegnamento (*ta'lim*) esoterico (*bātin*): possiamo dire che proprio in questo secondo periodo l'Ismaelismo, giusto per il fatto che si ritrae nella sua matrice occulta, acquista le vere dimensioni che gli sono peculiari, quelle di un'esperienza gnostica ('*irfān*) perenne (*dā'im*).

La prima elaborazione filosofica dell'Ismaelismo, quella che gli conferì la sua fisionomia caratteristica ed anche la sua originalità suggestiva, ebbe termine, probabilmente, nell'epoca fātimide ad opera di profondi speculatori persiani¹ ed arabi (questi ultimi specialmente yemeniti)². Occorre però considerare che non si tratta di "ripensamenti" puri e semplici di antiche concezioni mistico-religiose, bensì del risultato di una lunga meditazione filosofica - durata per quante generazioni vissero nell'arco di tempo dall'VIII al XII secolo - fon-

data sull'interiore esperienza del mondo spirituale, la quale, di là dall'Ismaelismo, si perpetuò, specialmente in terre di Persia, di India e di Anatolia, nel cosiddetto Sūfismo, (*taṣawwuf*, da *ṣūf*, "lana", materiale di cui era tessuta la veste stracciata [*ḥirqa*] del mistico).

Per semplificare il compito di esporre le linee generali dell'arduo sistema ismaelita è conveniente distinguere quello che possiamo denominare una "metafisica dei principi" da quello che è il "dramma in cielo", in seguito al quale nasce il tempo come strumento di riconquista dell'altezza perduta da parte dell'uomo (concezione caratteristicamente iranica, sia detto per inciso), dalla tipica interpretazione del significato della storia, la funzione dell'*imām* nel divenire dell'uomo e l'escatologia.

All'inizio non viene posto un Essere Creatore, bensì un insondabile Mistero dei Misteri (*gayb al-ḡuyūb*), il quale si attua come un "Far-essere" di là dalla diade di essere e non-essere. Questo viene simboleggiato, alluso, dall'imperativo verbale arabo *KuN*, "Fiat!". Da tale atto trae la sua realtà il *Tawḥīd* (nel linguaggio islamico corrente "affermazione dell'unità di Dio", nel linguaggio esoterico ismaelita "epifania dell'Uno [*wāḥid*] Unificante [*muwāḥhid*] in ogni grado della manifestazione"). Tale *Tawḥīd*, essendo di là dal "sì" e dal "no", può essere espresso solo mediante la doppia negazione dell'attestato di Fede (*ṣahāda*) "non v'è Dio fuor che Iddio" (*lā ilāha illā 'l-lāhi*), che Abū Ya'qūb Seḡestānī identificherà con singolare arditezza al simbolo stesso della Croce cristiana, le cui due braccia si pongono proprio per congiungersi nel centro, ove si unificano. Da questo "atto imperativo" procede il Mondo dell'Instaurazione creatrice (*'ālam al-ibda'*), o Mondo dell'Imperio (*'ālam al-amr*), ben superiore e diverso dal Mondo della Creazione, o creatività (*'ālam al-ḥalq*), a cui i volgari credenti (la "gente dell'imitazione", *ahl al-taqlīd*) lo identificano, con una forma di idolatria metafisica. Il primo grado di processione (*inbi'at*) dell'essere dal *Tawḥīd* si esprime quale Intelletto Universale (*'Aql al-Kull*), il *Lógos* che, in quanto "instaurato primo", *mubda' awwal*, possiede in sé il principio medesimo che lo instaura. La "dimensione" attiva dell'Intelletto Universale è data dall'Anima Universale (*Nafs al-Kull*), di cui essa è il Primo Emanato (*mumba' it awwal*), detto anche il "Seguente" (*āṭī*), rispetto all'Intelletto che è il

"Precedente" (*sābiq*). Tale dimensione dell'intelletto, questo suo "limite" (*ḥadd*), sorge dalla sua impotenza ad afferrare pienamente entro di sé l'insondabile mistero dell'Ipseità divina la quale si "essenzia" soltanto attraverso la negazione di se stessa (*lā ilāha*, v. *supra*). Si ha quindi il primo limite, cioè l'Intelletto, ed il primo Limitato (*maḥdūd*), cioè l'Anima, che, secondo l'esegesi (*ta'wīl*) ismaelita del Corano, sono in questo Libro simboleggiati dal Calamo (*Qalam*) e dalla Tavola (*Lawḥ*), sulla quale il primo scrive i decreti di Dio, e che sulla terra hanno come omologhi il Profeta (*nabī, rasūl*) ed il suo erede (*waṣī*), primo *imām* di ogni ciclo di profezia.

Dalla diade dell'Intelletto Universale e dell'Anima Universale procede - sempre "in cielo" - l'Adamo Spirituale (*Ādam rūḥānī*), l'archetipo dell'umanità in senso lato. A questo punto si verifica quello che, molto opportunamente, Corbin denomina il "dramma in cielo". La terza gerarchia, l'Adamo Spirituale, anziché riconoscere se stesso come individuato dal limite (*ḥadd*) posto dalle gerarchie che lo precedono, rifiuta tale limite e pretende di poter raggiungere senza intermediari l'inaccessibile Mistero dei Misteri. Dove la sua caduta, che avviene sotto la specie di uno "stupore" dato dalla perdita di conoscenza della propria dimensione: Adamo, cioè, ricerca entro se stesso l'Assoluto, ignorando le due gerarchie precedenti che determinano lui, e quindi perde il suo rapporto con la gerarchia in cui è originariamente collocato. Alla fine, vincendo se stesso, si strappa da tale abisso, rigettando lungi da sé l'opacità, l'ombra da lui stesso generata nell'atto di obliarsi. Quest'ombra, o opacità, è l'Avversario (*Iblīs, Ahrīman, Šayṭān*), che, respinto, cade sul mondo inferiore, ove ricomparirà di ciclo in ciclo come l'Occultatore. Però, nel risvegliarsi, Adamo trova che dalla terza gerarchia è scaduto alla decima: lo spazio da lui perduto corrisponde all'emanazione di altre sette gerarchie, così detti "Sette Cherubini" o "Sette Verbi", che lo aiuteranno a riprendersi dalla caduta. Questa distanza ideale - delle sette gerarchie - che l'Adamo Spirituale dovrà riconquistare per ritornare alla posizione antica, gli compare come "Tempo". Il Tempo è, quindi, un "ritardo" (*taḥalluf*) dell'uomo su se stesso, è eternità "posta al passato" (*ta'āḥḥur*): per questo stesso motivo sulla terra il tempo è per l'uomo lo strumento mediante il quale egli può riconquistare la propria indefettibile essenza, di là dall'opacità che la caduta ha introdotto nel proprio essere di luce.

Nel processo di stupore patito dall'Adamo Spirituale anche gli Esseri di Luce che compongono il suo Pleroma si trovano con lui immobilizzati nel medesimo "ritardo". Egli, allora, fa risuonare fra di loro la *da'wa*, "appello" o "convocazione" eterna, ma la maggior parte degli Esseri del Pleroma la respinge, secondo i diversi gradi di ostinazione dati dal proprio oscuramento. A tale punto l'Adamo Celeste, vedendo che questi esseri, restando in un mondo puramente spirituale, non riuscirebbero mai a liberarsi, si fa creatore, "demiurgo", del mondo fisico ove gli Esseri già di Luce, combattendo, potranno ritrovare la propria salvezza. Dal triplice movimento che essi compiono, presi dal terrore, nel tentativo di liberarsi dalle tenebre che invadono il loro sé, nascono le tre dimensioni dello spazio, al cui centro si stabilisce la massa più densa, attorno i quattro Elementi e più lungi le Sfere celesti. Ognuno dei sette pianeti risultati da questo movimento ha la supremazia per un millennio, finché giunge il periodo della Luna, sotto il cui magistero si ha la nascita sulla terra dell'Adamo Primordiale Integrale (Ādam al-awwal alkullī), il "*Panantropos*" che è la personificazione fisica del Pleroma primordiale celeste. Assieme a lui compaiono - nella terra immaginaria di Ceylon (Sarandīb) - i suoi 27 compagni, altrettante personificazioni, entro il mondo fisico, degli Esseri di Luce del Pleroma della decima gerarchia, che hanno risposto alla *da'wa* celeste. Di costoro, Adamo ne disperde dodici nelle dodici regioni del mondo, quali suoi *du'āt* (plur. di *dā'ī*, missionario), e dodici ne stabilisce quali *huḡḡāt* (plur. di *huḡḡā*, "prova" o "garante", gerarchia episcopale ismaelita) dinanzi a sé. Da questi dodici più dodici più tre nasce la gerarchia occulta che dispensa l'insegnamento esoterico dall'inizio fino alla fine dei tempi. Il movimento ascensionale che, di grado in grado, attraverso il grande ciclo (*dawr a'zam*, secondo alcuni di 360.000 x 360.000 anni) riconduce l'Adamo Spirituale alla cerchia della Seconda Intelligenza, inizia allorché il Primo Adamo tramanda il suo posto all'Adamo Parziale (Ādam ḡuz'ī), che è il capostipite del ciclo puramente umano, succedendo - al livello della decima gerarchia - all'Adamo Spirituale, che a sua volta sale alla gerarchia superiore, e così via.

Il processo, che si conclude con la Resurrezione delle Resurrezioni (*Qiyāmatu'l-qiyāmāt*), cioè la consumazione del nostro Eone, si scandisce nella successione di "cicli di manifestazione" e "cicli di

occultamento", questi ultimi caratterizzati dalla riapparizione dell'elemento-ombra, o tenebra, di cui si è parlato, il quale, nei diversi cicli, assume nomi diversi, sui quali si dilunga il già citato *Ummu'l-Kitāb, Archetipo (o Madre) del Libro* da noi tradotto e commentato.

Il *Libro dell'Origine e del Ritorno (al-Mabda' wa'l-Ma'ād)*, opera del *dā'ī* yemenita *Sayyid-nā Husayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd* (ob. 1268/667), edito e tradotto da H. Corbin in *Trilogie Ismaélienne*, rappresenta questo processo non sotto l'aspetto di un evento automatico, destinato in ogni modo ad inverarsi, bensì sotto le specie di un dramma, alla soluzione del quale l'*imām* e le anime incarnate a lui devote debbono energeticamente collaborare.

Ad un certo punto, e precisamente nel corso degli ultimi tre millenni dell'ultimo "ciclo di manifestazione", l'umanità divenne gradatamente inadatta a recepire immediatamente l'insegnamento dell'arcano di cui l'*imām* era depositario, per cui fu necessario instaurare la Legge religiosa, *ṣarī'a*, la cui interpretazione esoterica, *ta'wīl*, divenne lo strumento di rinascita per i pochi eletti che vennero a formare la *da'wa* terrestre. In questo episodio gli autori ismaelitici identificano la "cacciata dal Paradiso" biblica e coranica.

La versione ismaelita è la seguente: allorché l'Adamo "del nostro ciclo" (per distinguerlo dagli altri Adami) ricevè l'investitura di *imām* da suo padre Hunayd, *imām* del precedente "ciclo di manifestazione", tutti i membri della *da'wa* terrestre lo riconobbero, salvo Iblīs, dignitario della *da'wa* precedente, sul quale era però caduta quella forma di Tenebra precipitata sulla terra dopo che essa era stata respinta in origine dall'Adamo Celeste. L'intento di Iblīs era quello di indurre Adamo a rivelare agli uomini, nei quali già operava il principio dell'Avversario, la Conoscenza della Resurrezione (*al-hikmat al-qiyāma*), quale era stata tramandata nel precedente ciclo.

Per una specie di compassione insensata - questo è il peccato! - Adamo rivela a tutti, anche a coloro che per l'offuscamento progressivo proprio al nostro ciclo non potevano più comprendere, quella scienza che potrà essere palesata solo dall'ultimo *imām*, quello della Resurrezione (*al-Qā'im al-Qiyāmat*)⁴.

Da questo offuscamento, per cui l'Umanità non può più collettivamente afferrare la disciplina dell'arcano, deriva la necessità di una Legge Rivelata, utile per la maturazione progressiva di tutti.

Dal "nostro" Adamo in poi, quindi, la Verità, "l'eterna Realtà muḥammadiana", implica sempre di più due aspetti, quello della Legge rivelata, cioè l'aspetto esteriore (*zāhir*), e l'aspetto interiore (*bāṭin*), esoterico: i due non sono contrastanti, il secondo essendo l'esegesi arcana (*ta'wīl*) del primo. Questi due aspetti sono propri a due funzioni essenziali della Rivelazione: il magistero profetico (*nubuwwa*) ed il magistero arcano (*walāya*): quest'ultimo è il compito proprio al *walī*, colui che "sta accanto" al profeta e che, come *waṣī*, ne è l'erede spirituale diretto, fondamento ed iniziatore (*asās*) della linea degli *imām* propri a questo o a quel ciclo particolare. Ora, quello che è importante per comprendere l'essenza della predicazione ismaelita, destinata - secondo l'*imām* - ad abrogare tutte le religioni rivelate, *Islām* compreso, è il fatto che i suoi fedeli la concepiscono come il riflesso, perfino nella sua struttura gerarchica, della metafisica dei principi e dell'"avvento in cielo" brevemente abbozzati nelle pagine precedenti. Difatti, allo stesso modo in cui l'armonia celeste è governata da un ritmo ternario e settenario (l'Intelletto Universale, l'Anima Universale, l'Adamo Spirituale e le sette gerarchie "cherubiche" successive, che l'Adamo caduto deve risalire, in tutto dieci "limiti" [*ḥudūd*, plur. di *ḥadd*], la storia spirituale dell'Umanità è scandita dallo stesso ritmo, e cioè:

GERARCHIA CELESTE GERARCHIA TERRESTRE

Intelletto Universale (<i>'Aql al-kull</i>)	i 7 Enunciatori (<i>Nāfiq</i>) della Legge Rivelata (<i>ṣarī'a</i>), cioè i Profeti: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Muḥammad ed il "Resurrettore" (l'ultimo <i>imām</i> che chiuderà il presente ciclo);
Anima Universale (<i>Nafs al-kull</i>)	i 7 <i>imām</i> , ognuno dei quali, erede diretto (<i>waṣī</i>) del Profeta (<i>nabī</i>) del suo ciclo, è l'iniziatore (<i>asās</i>) di una linea di 7 <i>imām</i> : l'ultimo della linea è il precursore del successivo Profeta.

Nel nostro ciclo, invece, l'ultimo *imām* chiude per sempre la successione dei Profeti, abrogando tutte le Religioni rivelate. Questi 7 "primi *imām*" sono: Seth, Sem, Ismaele, Aaronne, Simon Pietro, 'Alī, al-Mahdī (?);

GERARCHIA CELESTE

GERARCHIA TERRESTRE

/Uomo Spirituale (Adam Rūhānī)	i 6 <i>imām</i> successori dell' <i>asās</i> , cioè i Silenziosi (<i>ṣāmīl</i>): il loro compito è quello di mantenere nel mondo l'equilibrio fra <i>bāṭin</i> e <i>zāhir</i> , cioè fra Religione positiva e Scienza occulta;
Sostanza, o Materia Prima (<i>hayūlā</i> , "hyle")	<i>Bāb</i> , "Soglio" dell' <i>imām</i> ;
Spazio, o meglio Pleroma (<i>al-Malā</i>)	<i>Huḡḡa</i> , il "Garante" dell' <i>imām</i> , capo spirituale di una <i>ḡazīra</i> ;
Tempo, o meglio "Kenoma" (<i>al-Ḥalā</i>)	i tre gradi di <i>dā'ī</i> ;
Il Mondo materiale subllunare	i due gradi di <i>ma'dūn muṭlaq</i> , "licenziato assoluto", che può ricevere l'impegno di un nuovo adepto, e di <i>ma'dūn maḥṣūr</i> , "licenziato con limitazione" che attira i neofiti.

Questa omologazione fra le Gerarchie cosmiche e le Gerarchie terrene della *da'wa* non è né assoluta né definitiva. In diverse epoche e presso diversi autori furono stabiliti rapporti secondo diversi gradi. Ad esempio, secondo la descrizione dello storico an-Nuwayrī (m. 1332), riferita dal de Sacy⁵, come terza gerarchia dopo il "Mistero dei Misteri", indicata in questo quadro, si trova la "Sostanza Universale", qui posta al quarto posto, e non l'"Uomo Spirituale", mentre in un altro quadro, più tardo, citato dal Corbin nel commento alla sua traduzione del *Golṣān-e rās*⁶, le Gerarchie cosmiche sono successivamente 'Aql, Nafs, Sfera delle Sfere, Cielo delle stelle Fisse, Sette Orbite Planetarie, Quattro Elementi, Regni della Natura, omologate rispettivamente all'*imām*, *huḡḡa*, *Dā'ī*, *Mu'allim* (i dodici Maestri), *Ma'dūn akbar* (*Ma'dūn* Maggiore), *Ma'dūn aṣḡar* (*Ma'dūn* Minore), *Mustaḡīb* ("Esaudiente") eccetera.

Questa serie di corrispondenze è in rapporto ad un insieme di versetti coranici ai quali viene attribuito valore esoterico quali simboli delle rivelazioni successive e probabilmente di stati di coscienza estatici particolari.

Più importante, invece, e molto più coerente, è la corrispondenza su tre serie, anziché su due, presentata dal Corbin in un quadro comparativo alla p. 60 della medesima opera, ove si raffrontano i sistemi gerarchici dell'Ismaelismo fātimide e dell'Ismaelismo riformato dell'Alamūt. Le tre serie, rispettivamente, sono: *al-'Ālam al-Ibdā'*, cioè il Mondo dell'"Esistenziazione" (del "Fiat!"), *al-'Ālam al-Kabīr*, cioè il Macrocosmo (Cielo Supremo, Cielo delle Stelle Fisse o Zodiaco, indi Saturno, Giove eccetera, fino al mondo terrestre sub-lunare), che in questo caso sembra assumere le funzioni di un Meso-cosmo simbolico fra lo '*Ālam al-Ibdā'* ed il successivo '*Ālam ad-Dīn*, nel quale sono scaglionate nell'ordine solito le gerarchie riportate sopra: la decade viene così completata secondo lo schema analogo a quello che la tradizione occidentale attribuisce a Dionigi l'Aeropagita.

I quadri qui brevemente accennati, specialmente l'ultimo, ci inducono ad alcune riflessioni. La prima riguarda la posizione dell'*imām*, la quale, se pure ufficialmente viene considerata inferiore a quella del Profeta, l'Annunciatore - *Nātiq* - di ogni nuova Rivelazione, in realtà gli è superiore. L'*imām* è il Signore dell'Arca, che trascende, quale tradizione perenne, tutte le determinazioni proprie ai diversi cicli di Profezia, quindi egli è il possessore di una Conoscenza immutabile; il Profeta, invece, ha un magistero la cui validità è limitata al particolare ciclo in cui appare la *ṣarī'a*. La precedenza ufficiale data al Profeta rispetto all'*imām* - all'Enunciatore rispetto al Silenzioso - è semplicemente relativa alla corrispondente precedenza attribuita al Manifesto (*zāhir*) rispetto all'Occulto (*bāṭin*) nel mondo esteriore, ove viene predicato il Verbo di Dio e nel quale il *dā'ī* ricerca gli adepti alla *dā'wa* dell'*imām*. Difatti, nella gerarchia occulta post-fātimide, quella relativa alla nuova predicazione dell'Alamūt ed ai cosiddetti "Assassini" di Siria, il Profeta retrocede non al secondo ma addirittura al terzo posto, quale prototipo del *dā'ī* che agisce nel mondo esterno, quello della parvenza esistenziale - mentre l'*imām* occupa il primo posto, seguito dal suo "garante" (*huḡḡa*, v. post).

Non mancano testi, specialmente quelli successivi all'Ismaelismo riformato (ad esempio, *Haft bāb-i Sayyid-nā*, sottinteso Ḥasan-i Šabbāh) che identificano l'*imām* col re-sacerdote eterno, il Melkišedeq re di Salem che unse il patriarca Abramo, e che come Resurrettore Finale (*qā'im u'l-qiyāmat*) ripete la figura del Saōšyant zoroastriano (ib., p. 61-62). La figura che assieme all'*imām* viene ad acquistare importanza fondamentale è quella del "garante", che è simboleggiato dal famoso Salmān-i Pāk, Salmān il Puro, il liberto persiano di Muḥammad che lo consigliò di scavare il celeberrimo fossato (*bandaq*), nel 627, con cui contenne alla Medina l'assalto dei Meccani. La figura di Salmān, veneratissima da tutti i Mussulmani, assume con la *ṣī'a* straordinaria importanza, e non pochi *ṣī'iti*, particolarmente in Persia, lo ritengono addirittura l'ispiratore della missione profetica di Muḥammad, una specie di ipostasi terrestre dell'arcangelo Gabriele. Nella gerarchia dell'Ismaelismo riformato, mentre l'*imām* è omologato alla gerarchia del Verbo Creatore (*kalima*, *amr-i ilāhī*), il prototipo della *huḡḡa*, Salmān il Persiano, assume conseguentemente la gerarchia corrispondente a quella della Prima Intelligenza. Vi è da pensare che, già in tempo fātimide, questo diverso schema degli *hudūd* corrispondenti alle Gerarchie cosmiche, che prevarrà al tempo della riforma dell'Alamūt, fosse già stata elaborata, o esistesse accanto all'altro, tradizionale, che pone al primo posto il Profeta seguito dall'*imām*, eccetera.

Nell'interessantissima opera, che potremmo definire gnostico-manicheo-ismaelita, quell'*Ummu 'l-Kitāb* già da noi citata, la persona di Salmān ha un'importanza fondamentale nell'economia soteriologica⁷ ed è già il simbolo dello spirito umano che ritrova la patria celeste nell'atto in cui riconosce l'*imām* e si erige a "garante" della sua opera fra l'umanità: sotto questo profilo l'*imām* è il "Volto di Dio" (*waḡh-i Ḥodā*) e Salmān l'"Adamo Risorto", o "Adamo di Canfora" (*Ādam-i Kāfurī*), che ritrova in se stesso l'archetipo eterno dell'*imām*⁸.

Noi ci troviamo naturalmente di fronte a delle concezioni che, non solo storicamente ma anche come significato universale, trascendono l'ambito della particolare religione ismaelita, la quale ebbe il merito di renderle attuali e trasfonderle nello spirito dei suoi adepti.

La seconda considerazione alla quale si alludeva dianzi è che, per la dottrina occulta degli Ismaeliti, il mondo intelligibile della "Fisica" (nel senso che tale termine ha presso Aristotele ed in tutta la spe-

culazione antica e tardo-antica, assumendo come base una "sostanza" di origine più o meno psichica e non una "materia" col significato attuale, altro non è che il simbolo del mondo delle pure Intelligenze, un vero e proprio *Liber Mundi* che si squaderna sotto i nostri occhi senza che noi ne comprendiamo il significato, finché, grazie al magistero dell'*imām*, diventa il supporto, se così si può dire, di un'esperienza sovrasensibile, lo specchio di una teofania perenne. Questa è un'altra concezione fondamentale dell'Ismaelismo, la cui portata è stata ampiamente illustrata dallo studio fattone dallo stesso Corbin in *Terre Célestes et Corps de Résurrection*.

In altri termini, nella fisicità rappresa del mondo materiale, traspare un mesocosmo simbolico (*'ālam al-miṭāl*) i cui caratteri sono le "lettere" stesse della Sapienza (*hikmat*) primordiale, quella che, di là dal Tempo, il Calamo incide sulla Tavola. L'immaginazione attiva (*al-hayāl*) dell'adepto è quindi l'organo che opera la trasmutazione dei dati sensibili, ritrovandone le dimensioni "angeliche": l'operazione è denotata quale "vittoria", "apertura", "interpretazione" (*fath*), in seguito ad uno "sforzo" (*ḡidd*) o, meglio, concomitante ad un'*aura gloriae* (*ḡadd*) che consacra l'iniziatore.

In tutta questa visione metafisica e teologica, analizzata anche solo superficialmente, si ritrovano numerosi elementi di origine iranica, considerati entro un quadro tipicamente gnostico. È, ad esempio, caratteristicamente iranica la concezione del *ḡadd* (cfr. l'ebraico *gadd*, "buona fortuna", *tyché*), che H. Corbin¹⁰ chiaramente identifica, seguendo le indicazioni di Abū Ya'qūb Seḡestānī, al mazdeo *x'āra-nāh* (antico persiano *farnah*, neo-pers. *xorreh, farr-i kayān*), lo splendore che, come una consacrazione dall'alto, accompagnava gli antichi re legittimi dell'Irān, allontanandosi da loro allorché ne divenivano indegni - come avvenne col primo Uomo-re Yimō Xšaēta - per ritirarsi nelle inaccessibili profondità del mistico lago Vouru-Kaša. Nella concezione ismaelita il *ḡadd*, procedente dall'arcangelo Gabriele, è concomitante all'enunciazione della lettera rivelata, mentre il *fath*, l'"apertura vittoriosa", o comprensione del significato occulto della parola rivelata, procede da Michele e lo *hayāl*, procedente da Serafiel, riproduce l'esegesi - *ta'wīl* - da membro a membro, cioè da *imām* a *imām*, ognuno dei quali è l'immagine del macrocosmo. Un altro elemento iranico è la scelta eroica di Adamo, l'Uomo Primordiale, di diventare

Adamo terrestre, Adamo "parziale" (*ḡuz ī*), onde combattere l'Avversario nelle dimensioni dello spazio e del tempo limitati, entro l'angusto corpo fisico¹¹: vi è tutta una gamma di dottrine, dall'*Avestā* al *Bundahišn*, nell'ambito mazdeo e nell'adamologia manichea, che ripetono questo motivo su diverse ottave ma con significato fondamentalmente uguale. Del pari iranica è ancora la visione del tempo come "durata" che si rinnova in un insieme di cicli, attraverso i quali l'uomo tende alla reintegrazione di se stesso in un "tempo primordiale" e riconquista l'altezza perduta, risalendo di gerarchia in gerarchia finché la decima, che gli è propria - quale dimensione della sua caduta - diventa la sintesi di tutte quelle che la precedono di grado, ed egli attui in se stesso l'immagine dinamica dell'Universo divino nelle due fasi di estroversione - nella creazione discendente delle Gerarchie - e di riconversione - nella risalita dall'ultima alla prima.

A questo punto, naturalmente, l'incontro con l'*imām* rappresenta per gli Ismaeliti un vero e proprio "avvento" dell'Io superiore, dato l'antropocentrismo di tutta la loro dottrina. La vocazione eroica dell'uomo volge verso la reintegrazione di se stesso nel cosmo delle gerarchie, delle quali egli è la sintesi in potenza. Allorché egli attua questo suo vero essere, di cui l'*imām* è l'immagine primordiale, egli compie un'opera di salvezza, non solo per sé ma per tutti gli enti spirituali imprigionati nel mondo. L'uomo è, inoltre, il portatore del linguaggio, la cui radice è il *lógos* creatore di tutto, per cui è mediante l'uomo che le cose ritrovano il loro nome, la loro dimensione e la loro origine.

Queste concezioni, qui brevemente accennate, verranno particolarmente sviluppate nell'Ismaelismo riformato dell'Alamūt, del quale si tratterà in seguito.

Due parole ancora circa l'umanità terrestre (*nāsūt*) dell'*imām*. Il suo corpo, ancorché fisicamente concreto e quindi percepibile agli altrui sensi, risulta dalla condensazione di una sostanza eterea (*nafs riḥiyya*, "anima d'effluvio"), procedente dalla sublimazione alchemica dei resti mortali dei fedeli trapassati. Il raffinamento di queste particelle invisibili viene compiuto allorché ascendono di cielo in cielo: indi ne ridiscendono con le irradiazioni lunari e si posano, quale rugiada celeste, sull'acqua o sulla frutta che l'*imām* consumerà assieme alla sua consorte. Da questa sostanza purificata e raffinata dalle virtù

celesti si formerà il corpo dell'*imām* nascituro, quale "corpo di canfora" (*ġism kāfūrī*, la "canfora" denotando la sottigliezza e la purezza di tale sostanza).

È probabile che, accanto a questa teoria di genere piuttosto "naturale", ne esista qualche altra veramente esoterica, di carattere spirituale, riguardante la *luminosità* e *vittoriosità* del corpo dell'*imām*, nel senso di "materia redenta" al suo archetipo, né mancano allusioni molto chiare a tale genere di dottrine lungo tutto l'*Ummu'l-Kitāb*, in particolare nei capitoli VII-XI e negli ultimi. Non sappiamo, però, se tali dottrine siano state comuni a tutto l'Ismaelismo dell'epoca o piuttosto siano la traduzione in chiave ismaelitica di concezioni della specie del *vajra-kāya* ("corpo di diamante" o "di fulgore"), proprie all'ambiente buddhista settentrionale, limitaneo alla zona di conservazione di tale importante documento di sincretismo gnostico.

Nell'*Ummu'l-Kitāb*, tanto per fare un esempio, si parla di un Ādam-i Kāfūrī, (Ādamo "di Canfora") che è la palingenesi attuata dall'uomo comune. Si ricordi, a tale riguardo, l'ambivalenza di Ādam-adamās (Ādamo-"diamante"), proprio con lo stesso significato del "corpo di diamante" al quale si è alluso più sopra. Né vi sarebbe da stupirsi del mantenersi o del fiorire di simili dottrine in un ambiente, come quello ismaelitico, ove la meditazione filosofica spesso si accompagnava alla meditazione alchemica, o, meglio detto, all'esegesi spirituale (*ta'wīl*) del fatto fisico. La scienza della "Bilancia" (*mizān*) nacque proprio ad opera di Ġābir ibn Ḥayyān in ambiente, se non ismaelitico, almeno pre-ismaelitico, tanto è vero che egli fu allievo - secondo la tradizione - del sesto *imām*, indi adepto dell'ottavo (della linea duodecimana, Ridā), morendo a Tūs, nel Ḥorāsān, nell'804/200. La scienza spagirica di detto alchimista e dei suoi discepoli, sia detto per inciso, era una disciplina di ordine eminentemente interiore, consistendo nel "misurare" il grado di intensità dell'*Ānima Mundi* incorporata nelle Nature, cioè l'intensità di desiderio dell'Ānima, discesa entro la materia, nel congiungersi ad essa, sì da poter compiere meditativamente l'operazione opposta entro se stesso, di liberazione della virtualità animiche dall'esperienza del mondo fisico.

Eguale scienza soteriologica veniva compiuta nei riguardi delle lettere. Il *Libro del Glorioso* (*Kitāb al-Mağīd*) di detto autore, o dei suoi discepoli, tratta lungamente del valore delle tre lettere 'ayn (cioè

'Alī, l'*imām*), mīm (cioè Muḥammad, il *nātiq*) e sīn (cioè Salmān, ossia la *Ḥuḡḡā*, il Garante). Questa ultima lettera simboleggia l'espatriato (*ġarīb*), l'orfano (*yaṭīm*) che per proprio sforzo ha ritrovato in se stesso l'*imām* e ne è stato adottato, cioè l'Uomo reintegrato, il Trasmissore di Luce che annulla la tenebra della caduta. Il ricordo del *Vangelo di Giovanni*, dagli Ismaeliti fātimidi ben conosciuto ed apprezzato, è sensibile.



Note:

1. Fra i massimi persiani di questo tempo si annoverano Abū Ḥādim Rāzī (m. 933/322), del quale sono note le controversie col suo compatriota, il medico-filosofo detto latinamente Rhazes, Abū Ya'qūb Ṣeġestānī (X/IV sec.); Aḥmad b. Ibrāhīm Nīšāpūrī (XI/VI), l'autore prolifico e profondo Hamīdū'd-Dīn Kermānī (m. 1017/408), *dā'i* di al-Ḥākīm Mu'ayyad Sīrāzī (m. 1077/470), titolare del grado di *bāb*, "porta", "soglio", nella gerarchia esoterica, e, infine, il grande poeta e scrittore persiano Nāṣir-i Ḥosrow (morto attorno al 1077/470), al quale si accennerà in seguito. Le notizie riferite nel prosieguo sono un riassunto molto schematico di quanto esposto in vari lavori dal profondo studioso di mistica iranica H. CORBIN, in particolare nella sua introduzione alla celebre edizione della *Trilogie Ismaélienne*, Tehrān-Paris 1961. Per la parte riguardante le gerarchie ed i gradi esoterici della setta ci siamo serviti dell'ottima opera dell'"ismaelitologo" W. IVANOW, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955.

2. Un autore tardo yemenita, che però riassume in una sintesi potente le opere dei suoi predecessori, è SAYYID-NĀ AL-HUSAYN IBN 'ALĪ, autore della *Risāla al-Mabda' wa'l-Mā'ad*, edita e tradotta dal CORBIN nella già citata *Trilogie*.

3. H. CORBIN, *Histoire etc.*, op. cit., p. 123 ss.

4. H. CORBIN, op. cit., pp. 118-130.

5. S. DE SACY, *Exposé de la Religion des Druzes*, Paris 1838, vol. I, pp. lxii-cxxxviii.

6. Tehrān-Paris 1958, pp. 137-8.

7. v. la nostra traduzione dell'*Ummu'l-Kitāb*, in particolare le pp. XXXII ss., 62 ss., 126 ss.

8. *ibidem*, p. 222 (408-409) del testo persiano.

9. Paris 1961. v., in particolare, le pp. 23-62 e 99-165, ove si tratta della derivazione antico-iranica di concezioni del genere di Ḥurqalyā e di altre "terre immaginali".

10. NAŠIR-I KHOSRAW, *Kitāb-e Jāmi' al-Hikmatain*, ed. H. Corbin, Tehrān 1953, *Etude Préliminaire*, p. 93 ss.

11. cfr. *Bundahišn*, III, 23-24 (ed. Anklesaria, Bombay 1956):

«(23) Ōhrmazd compì il sacrificio spirituale al tempo del mezzogiorno, assieme ai Santi Immortali. Nel corso del sacrificio creò [tutte le creature] e deliberò assieme alla Coscienza e le Fravarti degli uomini e, avendo trasmesso la Saggiessa onnisciente agli uomini, domandò: "Che cosa appare a voi, più vantaggioso, dato che io posso crearvi in vita materiale: volete voi contendere con Drūg nell'esistenza corporea e distruggere Drūg, quindi io vi ristabilirò perfetti ed immortali alla fine [del tempo] e [intanto] io vi riproduca nella vita materiale, sicché voi restiate immortali, privi di decadenza e di nemico per sempre: oppure è necessario che vi custodisca per sempre proteggendovi dall'Avversario?"».

(24) Allora le Fravaši degli uomini videro mediante la Saggiessa onnisciente il male che sarebbe venuto al mondo materiale a causa del malvagio Ahriman e la finale sconfitta dell'Avversario: ed essi decisero di scendere nel mondo materiale in modo da diventare nuovamente perfetti ed immortali nella finale vita corporea per l'eternità ed il progresso eterno».

al-Hākīm e le origini dei Drusi

Fino a tutto il califfato di al-'Azīz la parte esoterica, occulta, delle dottrine ismaelite era stata gelosamente disgiunta da quella che è, invece, la parte meramente legale-religiosa, per cui l'Ismaelismo ha origini comuni con il resto dell'*Islām* e trae la propria legittimità politico-teologica da una questione interna all'*Islām*, cioè la pretesa dell'immediata successione di 'Alī a Muḥammad e, parimenti, la legittimità della successione di Ismā'īl e della sua linea a Ġa'far aṣ-Ṣādiq, invece di Mūsā al-Kāzīm ed i suoi discendenti. Questa netta separazione fra sapere occulto e pratica religiosa si accentua ancora di più allorché si passa al campo amministrativo e di governo: come si è già detto i Fāṭimidi erano estremamente tolleranti, specie dati i tempi, e non si curavano eccessivamente delle differenze di fede e di confessione fra loro ed i loro sudditi. Questo squilibrio fra esperienza occulta (*bāḥir*) e pratica esteriore (*zāḥir*) si alterò improvvisamente all'avvento del terzo fāṭimide, al-Hākīm bi-amrī'l-lāhi (996/386-1021/411), il quale, figlio di madre cristiana, sorella addirittura dei patriarchi melchiti di Alessandria e di Gerusalemme, ascese al trono quando aveva appena undici anni. Se volessimo caratterizzare tipologicamente questo giovane sovrano dovremmo dire che l'irruzione, prima intermittente e poi continua, del *bāḥir* nello *zāḥir* della sua vita quotidiana lo condusse ad una forma di esaltazione rasantante la paranoia: per molti egli fu totalmente pazzo. Per i suoi adepti, invece, la sua follia era indice della presenza del Divino. Data l'identificazione di Stato e Sovrano nell'Antico Oriente è chiaro che il primo soffrì terribili crisi, per fortuna durate breve tempo, sotto l'influsso del secondo.

Lasciamo ora la parola a Carra de Vaux: *«Il giovane principe volle ben presto diventare maggiorenne. [All'età di vent'anni] fece perire i ministri che lo tenevano sotto tutela, e si rese padrone dei suoi atti, mettendosi a governare secondo il suo buon talento. Al principio non pensò ad altro che a mantenere attorno a sé una festa perpetua. Ogni notte percorreva a cavallo le vie della città, seguito da un gaio corteo (al-Hākim fu uno dei più grandi nottambuli che ricordi la storia dell' Islām, ricchissima in fatto di nottambuli e matti notturni). Le case si illuminavano al suo passaggio, il Nilo scorreva riflettendo le luci della città; tutti i quartieri risuonavano di canti e si ralleggravano con danze. Ma questo felice regime durò ben poco. al-Hākim fu preso da devozione šī' ita, divenne austero ed umile, e non volle più che lo si chiamasse 'nostro signore' (mawlā-nā).*

Avendo un tizio affermato di non sapere affatto che fosse 'Alī egli lo condannò a morte, e del pari ordinò che ne trascinassero per le vie della città un altro, che aveva parlato con troppo rispetto di Abū Bakr e di 'Umar, facendolo decapitare dopo tanto strazio. Non esisteva delicatezza che egli non adoprassero verso la memoria di 'Alī, né oltraggio che egli non infliggesse a quella di 'A'īša e dei califi ortodossi. Giunse a vietare, sotto pena di morte, che si mangiasse la rughetta, perché l'uso di cibarsi di questa pianta era stato introdotto da 'A'īša; egualmente proibì di nutrirsi di malakiyya, perché questo legume era la pietanza favorita di Mu'āwīya. Proibì di fabbricare la birra, che ad 'Alī non piaceva, eccetera. Sulle porte delle case e sulle imposte delle botteghe faceva porre iscrizioni dorate e colorate con anatemi contro i personaggi appartenenti alla storia dell' Islām ortodosso; simili iscrizioni pose anche sulle porte delle moschee e perfino su quelle dei cimiteri. Spinto dallo stesso zelo che lo conduceva a vessare gli ortodossi al-Hākim si mise a perseguitare Cristiani ed Ebrei. A quell'epoca i Cristiani occupavano un rango importante, in Egitto: molti fra di loro erano alti funzionari nei ministeri; alcuni ricoprivano cariche equivalenti a quella di Segretario di Stato. Sorretto in questo dall'opinione pubblica mussulmana, al-Hākim scatenò contro questi Cristiani una persecuzione violenta. Li obbligò a portare nelle vesti un segno distintivo e volle che questo segno fosse il berretto nero, perché il nero era il colore degli 'Abbāsidi (Nota del Traduttore: tale colore era stato scelto per ragioni emotive e forse anche mistiche da

Abū Muslim, sia perché impressionava le popolazioni fra le quali si diffondeva la sua rivolta, distinguendo i suoi adepti in modo evidente, sia anche perché, nella mistica islamica, il nero è il simbolo del Messia venturo, del Cristo che ritorna in terra, e quindi della sua presenza nel cuore dei Veri Fedeli.)... Destitui e spogliò dei loro beni un gran numero di Cristiani, facendone arrestare dieci che ricoprivano cariche eminenti, i quali egli volle obbligare all'apostasia. Uno di questi dieci ministri, chiamato Abū Nağāt, subì il martirio con un coraggio particolarmente degno di venir ricordato. Invano al-Hākim usò verso di lui tutte le blandizie, invano gli offrì il posto di Primo Wazīr affinché si decidesse a rinnegare la sua fede. Abū Nağāt si contentò di domandargli un giorno per riflettere: indi, dopo essersi incontrato con i suoi familiari, disse loro: "Non esito a morire: se ho chiesto una dilazione è soltanto per farvi i miei addii. Non cerchiamo la gloria che quaggiù viene concessa al prezzo della gloria eterna. Gesù Cristo, che ci ha saziati dei beni di questo mondo, ci chiama ora a gioire di quelli del Cielo: fortifichiamo dunque i nostri cuori", e ritornò immediatamente per mettersi a disposizione del califfo. Costui, non potendolo piegare, ordinò che lo si flagellasse. La carne del martire volò subito in brandelli, il suo corpo era un fiume di sangue. Dopo che ebbe ricevuto 500 colpi chiese di bere. I carnefici si recarono da al-Hākim per sapere se permetteva che lo si dissetasse. Quando ritornarono portando l'acqua il martire disse loro: "Non ho più sete. Gesù Cristo, il Più Grande Re, è venuto da me ed Egli stesso mi ha dissetato". A queste parole spirò.

Verso il dodicesimo anno del suo regno al-Hākim, che era ancora molto giovane - non aveva più di 25 anni - diede piena stura al suo carattere strambo, alla sua pietà crudele e fantastica. Volle che nel suo palazzo regnasse sempre la notte e non visse altro che a lume di candela. Faceva lunghe passeggiate notturne per il Cairo, quasi senza seguito, parlando familiarmente alla gente del popolo e mostrandosi spesso su un asino, per umiltà. Ma in tutte le case mise delle spie, soprattutto per le donne, al fine di contenere i costumi degli Egiziani, che egli trovava rilassati. Allo stesso fine proibì le feste che ogni anno, sin dal tempo dell'antichità pagana, si celebravano al bordo del Nilo. La persecuzione iniziata contro Ebrei e Cristiani subì una feroce recrudescenza. Al berretto nero, che questi ultimi recava-

no come segno distintivo, fece aggiungere una pesante croce di legno, lunga un cubito, che essi dovevano portare appesa al collo senza mai abbandonarla neppure al bagno pubblico. Sopra le chiese cristiane fece costruire piccole moschee con minareti, da dove si gridava la rituale chiamata alla preghiera. Soprattutto fece abbattere gran quantità di chiese. Dall'inizio della persecuzione, cioè a dire da dopo l'anno 1005 fino all'anno 1014, quindi nello spazio di soli 9 anni, 30.000 chiese cristiane furono per ordine suo distrutte e spogliate. Giunse perfino a ordinare la distruzione della Chiesa della Resurrezione a Gerusalemme, ordine che fu parzialmente eseguito (anno 1010).

Contro i Mussulmani ortodossi volle perpetrare un singolare oltraggio. Gli venne in mente di far sottrarre i corpi di Abū Bakr e di 'Umar dai loro sepolcri in Medina. Gli incaricati di compiere il sacrilegio si misero d'accordo con uno šī'ita locale la cui casa era contigua al recinto dei sepolcri. Quell'uomo permise loro di aprire nel muro una breccia, per la quale, di notte, sarebbero passate le salme. Ma, mentre erano occupati a compiere questo lavoro, scoppiò un uragano. Molti pellegrini, rifugiatisi perciò nella casa dello šī'ita, vedendo la breccia, gli domandarono stupiti a che cosa servisse. Lo sciagurato, già sconvolto dall'uragano, confessò il suo delitto, e gli agenti di al-Hākīm, presi anch'essi da rimorso, rinnegarono il loro padrone e si convertirono [all'ortodossia]. Sotto questo governo instabile l'Egitto soffriva. Rivolte scoppiavano e venivano repressi inesorabilmente. Le scarse piene del Nilo durante due anni consecutivi provocarono la fame: la miseria e la peste si diffusero fra il popolo. Ma con tutto ciò la devozione di al-Hākīm non cessava di crescere. Consacrò grandi somme all'acquisto di lampadari d'oro e di tappeti sontuosi per la grande moschea del Cairo. Istituì fondi per mantenere i lettori del Corano e per sovvenire i poveri (Nota: in mezzo a tante stremezze e tanti orrori la sua sollecitudine verso i poveri fu costante e premurosa, secondo le migliori tradizioni musulmane). Allo stesso tempo egli vigilava con cura gelosa l'osservanza di tutte le prescrizioni teologiche e rituali. Tormenti e morte punivano le minime mancanze: si moriva, per esempio, per aver mangiato uva secca, per aver venduto pesce senza scaglie oppure per essersi attardati, la sera, ai bagni pubblici. Durante le sue passeggiate notturne attraverso il

Cairo al-Hākīm rendeva egli stesso giustizia sommaria. Al mattino si trovavano i corpi esanimi di uomini impiccati alle loro porte di casa per furti commessi alla vigilia; molti galleggiavano sul Nilo; altri giacevano scannati in mezzo alle strade. (...)

La sorveglianza che da lungo tempo esercitava sulle donne fu sanzionata da un ordine di inaudita severità: fu ingiunto alle donne, sotto le pene più severe, di non uscire mai dalle loro case. Perfino i calzalai non ebbero più il diritto di vender loro calzature, e se qualche donna avesse guardato alla porta o alle finestre di casa sua o dall'alto di una terrazza sarebbe stata passibile di pena capitale. Questa legge fu applicata per ben sette anni...».

La violenza con cui al-Hākīm cercava di imporre i principi della morale musulmana era pari all'incertezza con cui egli si comportava nei riguardi delle varie sette. Al principio, compreso della sua funzione di imām ismaelita, fondò l'accademia detta Dārū'l-'ilm (Casa della Scienza), indi sembrò oscillare addirittura fra la šī'a e la sunna, giungendo persino a farsi sunnita, cosa che non mancò di suscitare meraviglia fra i suoi contemporanei. Giunse ad istituire, nel 1009/400, una *madrasa*, cioè una scuola teologica, sunnita, nella quale insegnavano due 'ulamā' di rito mālikita, i quali, nonostante ciò, non ebbero lunga vita: al-Hākīm, ad un certo punto, avendoci ripensato, fece chiudere la *madrasa* ed ammazzare i due maestri.

Infine giungiamo al 1017/408, in cui al-Hākīm, probabilmente sotto l'influsso di un missionario ismaelita persiano, certo Hamza, dichiarò apertamente se stesso incarnazione della Divinità, anzi addirittura Dio.

Osserva Carra de Vaux giustamente che, essendo ritenuto l'imām presso gli Ismaeliti incarnazione dell'Intelletto Agente (*al-'aql al-fa'āl*), il fatto che poi pretendesse di venir deificato non costituiva in fondo un'innovazione dottrinale molto stridente. Piuttosto la novità risiedeva nel fatto che una simile dottrina, anziché essere mantenuta segreta in un'accolta di iniziati, venisse imposta come un Credo a tutta la popolazione, nella stragrande maggioranza nemmeno šī'ita. È certo che tale dogma doveva essere già comune ed accettato in un circolo ristretto di amici e sostenitori di al-Hākīm, difatti al-Hamza aveva già avuto come predecessore immediato un altro dā'ī non arabo, probabil-

mente turco o persiano come lui, di nome ad-Darāzī, il quale aveva attribuito ad al-Ḥākīm la condizione sovranaturale di incarnazione dell'Intelletto Universale (*al-'Aql al-Kullī*), ad-Darāzī giunse una volta a rivolgere, di fronte al popolo adunato, un indirizzo ad al-Ḥākīm, conferendogli titoli riservati a Dio solo. Questi omaggi furono bene accettati al califfo, ma suscitavano immensa indignazione, che sfociò in un tumulto tale che ad-Darāzī riuscì a malapena a fuggire. Lasciò immantinenti il Cairo e l'Egitto e si rifugiò in Siria, allora ancora sotto il dominio fātimide, ove operò intensamente per stabilire la novella religione incentrata sulla divinità di al-Ḥākīm. Dall'opera di questo missionario nacque in Siria la setta gnostica e guerriera dei Drusi, così denominata dal suo nome (Durūz, plurale di Darāzī): essi, in realtà, si chiamano ancor oggi *Muwahhīdūna*, ovvero gli Unitari per eccellenza, e vedremo fra poco perché.

Nel 1019/410, morto ad-Darāzī di morte violenta, quasi certamente ucciso per ordine di al-Ḥākīm, Ḥamza gli subentrò, cercando di riunire la direzione di tutto il movimento in mano sua e conferendo alla dottrina generale ismaelita quei caratteri innovatori che da allora in poi contraddistinsero la religione drusa. Sempre ammettendo il principio emanatista, del quale si è discusso nelle pagine precedenti, e il ritorno dell'uomo al Principio dei Principi mediante la Gnosi, Ḥamza pone l'accento sulla presenza immediata dell'Uno pre-esistenziale in tutti gli elementi del cosmo ed in tutti i gradi della manifestazione, cioè in ogni momento della teofania delle Gerarchie. Il fatto di riconoscere l'Uno, il Mistero dei Misteri, l'Inesprimibile, in ogni elemento dell'esperienza, conduce l'adepto alla sua palingenesi spirituale: perciò egli definisce se stesso l'Unitario, o meglio l'Unificatore, *al-muwahhīd*. Ora, fin qui, non vi è nulla di eccezionalmente strano per l'ambiente teologico ismaelita. Se non che Ḥamza affermava anche che questo Uno, pur sempre presente in tutte le manifestazioni e talvolta anche in modo particolarmente significativo come nelle persone di 'Alī e di altri personaggi, una volta sola si è manifestato nella sua inesprimibile interezza, ossia nella persona del califfo al-Ḥākīm, che è pertanto, il "luogo" (*maqām*) in cui si inverte tutta assieme la Realtà Eterna: Ḥamza stesso, in quanto *imām* di al-Ḥākīm e guida umana dei suoi adepti, è l'Incarnazione dell'Intelletto Universale, e così via.

Come si vede, Ḥamza era andato ben più in là di ad-Darāzī! Ma non basta ancora: secondo questo immaginoso persiano di Zūzan, la sua dottrina non soltanto abroga tutte le precedenti religioni rivelate, ivi compreso, naturalmente, l'*Islām*, ma persino il *ta'wīl* ismaelita. È interessante osservare che, mentre con l'Ismaelismo sia fātimide che riformato (quello dell'Alamūt, di cui si discorrerà in seguito), tutta la storia acquista un significato in vista dell'avvento dell'*imām-mahdī*, prefigurato da tutta una serie di Iniziatori e Maestri dei rispettivi cicli, come Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù eccetera, presso Ḥamza questo processo, per così dire, si tipizza in un momento unico, nell'istante messianico in cui egli vive. I predecessori svaniscono come ombre di fronte a questo inimitabile Avvento. Pertanto gli *ḥudūd*, cioè le gerarchie-limiti dell'Ismaelismo, sono nel suo sistema limitate a cinque, quante erano in pratica le persone fisiche che, secondo Ḥamza, le incarnavano in quel momento. A partire dall'Uno, mistero dei misteri, cioè al-Ḥākīm, si ha *al-'aql*, cioè l'Intelletto, Ḥamza stesso, poi *Nafs al-kullīyya*, l'Anima Universale, identificato ad un personaggio chiamato *Ismā'īl* b. Muḥammad aṭ-Tamīmī, *al-Kalīma*, il Verbo, identificato ad un altro personaggio della cerchia, Muḥammad b. Wahb al-Qurāṣī, indi abbiamo *as-Sābiq*, il "Precedente", che l'Ismaelismo ragguagliava all'Intelletto, qui retrocesso a quarta persona del Pleroma e identificato ad un personaggio di nome Salāma b. 'Abdu'l-Wahhāb, indi *at-Tālī*, il "Seguente", già identificato all'Anima Universale, qui posto al quinto luogo del Pleroma e personificato dall'adepto Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Samūkī, detto Bahā'u'd-Dīn al-Muqtanā, che poi diverrà il propagatore e continuatore di questa singolare setta nelle regioni ove ancor oggi sopravvive.

Missionari, predicatori e "convincitori" (*mukāsīr*) incarnavano successivamente la triade, non più tanto gerarchica quanto funzionale, di *ḡidd* (o *ḡadd*), *fath* e *bayāl*, con tutte le implicazioni relative.

al-Ḥākīm, uscito una sera per la solita ronda notturna, si avviò su un asinello seguito da due schiavi verso le pendici del monte Muqattam. L'asino fu ritrovato sgarrettato ed i servi scannati, le vesti del califfo (in numero di sette, quanti sono i pianeti) sparse per terra: di lui nessuna traccia. Fra le varie versioni della sua scomparsa non manca quella di una congiura femminile per togliere di mezzo questo forsennato nemico dell'amabile sesso (1021/411). Ḥamza dichiarò che l'a-

mato sovrano era entrato in una condizione di "occultamento", dalla quale sarebbe un giorno uscito per tornare come *mahdī*. Poco dopo sparì anche lui, senza peraltro venire ammazzato, come si presume che sia successo all'estroso califfo, lasciando all'ultimo momento al-Muqtanā in qualità di suo vicario. Questi, che per un certo tempo restò in contatto con il nascosto *imām*, cercò di mantenersi in Alesandria in attesa dell'imminente ritorno di Hamza dallo Yemen, ma intanto, con le sue numerose lettere pastorali, mandate a tutte le comunità ismaelite fuori dall'Egitto fin nel lontanissimo Sindh, cercava di creare una base logistica per la sussistenza della sua setta. Gli riuscì intanto di fornire la giustificazione ideologica per una rivolta di contadini del Ġabal as-Summāq in Siria, dove aveva già sparso il seme della predicazione ad-Darāzī. Il proselitismo druso ebbe successo in quella zona ad opera di attivi missionari, ed in breve si formò una comunità, della quale si ha notizia già nel 1032/423, quando l'emiro di Antiochia ne dovette reprimere le bellicose manifestazioni. Due anni più tardi al-Muqtanā stesso si ritirò dalla scena politica, pur continuando a mandare le sue lettere pastorali fino al 1042, anno in cui si può ragionevolmente supporre che, dopo tanti affanni, sia passato a miglior vita.

Da allora i Drusi, pur bellicosissimi, restarono in una teologica attesa passiva del ritorno degli scomparsi *ḥudūd*. Cessata ogni forma di predicazione, i Drusi formarono una confraternita, più che chiusa, ermetica, che - col passaggio dei secoli e data l'endogamia rigorosamente praticata - (si nasce druso da genitori drusi, non è possibile convertirsi al Drusismo) foggì una vera e propria nazione, addirittura con caratteri razziali chiaramente discernibili. A questi si aggiungano i singolari costumi di questo popolo di pastori e contadini che, vissuto per secoli in simbiosi con popolazioni di religione diversa, specialmente cristiani Maroniti, pratica usi cavallereschi e consuetudini civili che sembrano discendere dalla società europea medioevale: tale è, ad esempio, lo straordinario rispetto per le donne, anche se appartenenti ai nemici e alle vittime delle loro frequenti spedizioni di guerra, cosa piuttosto rara nell'Oriente musulmano; la monogamia, la severa disciplina morale, che contrasta col gusto per l'avventura e la razzia, eccetera. Si verificò quindi presso i Drusi lo stesso fenomeno che secoli più tardi accadrà ai Sikh indiani: la segregazione di una comunità,

che ha adottato un credo religioso particolare, dà luogo all'isolamento morfologico di una razza. I Drusi, in mezzo ai loro conterranei appartenenti a svariate confessioni cristiane e musulmane, sono facilmente riconoscibili per la corporatura snella, così diversa da quella tozza e pesante degli altri Levantini, il volto asciutto e grifagno, a cui l'espressione fiera, riservata, accentua un certo carattere di selvatichezza, e quella scioltezza di membra, appena attenuata dalla solennità del portamento, propria a coloro che da secoli sono avvezzi ad usare le armi. Il biondismo, assieme alle alte stature, più frequenti fra di loro ed i finitimi 'Alawīti che fra gli altri raggruppamenti umani siro-palestinesi, ha fatto nascere la leggenda di una loro remota commistione con i discendenti dei Crociati rifugiatisi nelle montagne dopo la rotta di Ḥiṭṭīn (1187): questa tenace leggenda non è affatto provata, consta solamente che fra i primitivi Drusi vi era qualche nucleo di Persiani o di Iranici in generale (Curdi eccetera) già insediato nel *wādī Tayyīm* (monte Hermon). Volendo risalire alle origini della composizione fisica della loro etnia si potrebbe addirittura ricordare come, nella stessa regione, fossero già stabilite, un migliaio di anni prima, le bande di ausiliari Galati di Antioco III. Basti questo particolare per rendere un'idea della mescolanza etnica dalla quale si enucleò il popolo druso.

L'organizzazione della società drusa, guidata da alcune famiglie aristocratiche di probabile origine araba (i banū Buḥtur, che furono amici dei Crociati, ai quali lasciavano credere di essere una setta cristiana, i Tanūh, i Ma'an, gli Šihāb e gli Arslān, questi ultimi più probabilmente di stirpe turco-iranica), si è basata, immediatamente dopo il periodo dell'incubazione, che possiamo calcolare nel mezzo secolo seguito alla scomparsa degli *ḥudūd*, su un sistema feudale nel quale le predette famiglie detenevano (e tutt'ora detengono) il potere politico: tale sistema, però, non interferisce affatto sulla singolare divisione "verticale" dei Drusi nelle due caste degli "intelligenti" (*'uqqāl*, plurale di *'āqil*) e degli "ignoranti" (*ḡuhhāl*, plurale di *ḡāhil*): i primi, distinti dal resto della popolazione anche nelle vesti (turbante bianco e mantello bruno orlato d'argento), sono gli Iniziati, coloro che hanno sperimentato la Verità e ne hanno conosciuti i misteri, gli altri, che politicamente non sono affatto sottoposti ai primi, formano la massa della popolazione, compresi gli emiri ed i personaggi "importanti". Altro particolare sorprendente: degli *'uqqāl* fanno parte anche donne.

Queste godono, nella società drusa, di una posizione infinitamente migliore di quella comune alla donna nella società mussulmana ed araba specialmente: teoricamente hanno la parità legale con gli uomini.

Gli 'uqqāl, che in tutto e per tutto vivono una vita identica a quella degli altri Fedeli, hanno la preminenza nel campo spirituale e sono pertanto tenuti - più degli altri - ad una vita religiosa sobria, a compiere quotidianamente gli atti di culto stabiliti, ad astenersi da bevande stimolanti, dalla menzogna, dal furto e perfino dalla vendetta e dalle scorriere così care ai Drusi. Poiché i Drusi ritengono ferma- mente che, dopo la morte, essi si reincarnano ancora nella loro comunità, colui che in questa vita non sia riuscito a far parte degli 'uqqāl può sempre sperare che, in una prossima esistenza, disporrà del viatico sufficiente di "intelligenza" per superare le ardue prove necessarie a raggiungere questo grado, al quale potrà seguire la liberazione finale dell'anima, che salirà alla sfera delle Stelle Fisse. Quali siano queste prove, in che cosa consista l'iniziazione drusa, quale sia la loro dottrina segreta, tutto ciò è assolutamente ignoto. I vicini dei Drusi attribuiscono naturalmente ogni sorta di licenze nel corso dell'iniziazione degli 'uqqāl, né più né meno di quelle imputate agli Yazidi e ad altri settari dai loro confinanti ortodossi. Il *Canone* druso, accessibile in manoscritti conservati nelle biblioteche siriane ed occidentali, parzialmente tradotto ed esposto nell'*Exposé de la Religion des Druzes* (Paris 1838) di Sylvestre de Sacy, ci informa circa le teorie filosofiche, cosmologiche ed escatologiche della loro religione, ma non ci dà notizia circa la parte veramente importante, quella esoterica ed iniziatica.

Hamza e al-Muqtanā prescrissero un insieme di comandamenti che dovevano sostituire i cinque "pilastri" dell'*Islām*:

1) La sincerità e la veridicità nei riguardi soprattutto dei cor- religionari. Nei riguardi degli altri i Drusi praticano senza scrupolo al- cuna la cosiddetta *taqiyya*, occultamento della propria fede, ammessa da tutti i Mussulmani e raccomandata specialmente dagli šī'iti. Nel corso dei secoli i Drusi, specialmente i loro capi, si sono lasciati credere alternativamente mussulmani o cristiani, secondo la convenienza politica del momento. Molte loro famiglie praticano la circoncisione o il battesimo (presso una chiesa non cattolica) dei bambini, allo stesso

modo in cui celebrano promiscuamente feste religiose mussulmane e cristiane, pur astenendosi giudiziosamente da pratiche fastidiose, come il digiuno del *Ramaḍān* ed il pellegrinaggio alla Mecca (*haḡḡ*), e visitano altresì con fervore i luoghi di pellegrinaggio appartenenti alle due religioni.

2) L'aiuto reciproco, con deroga di altri comandamenti che lo impediscono.

3) Rinuncia a tutte le religioni praticate prima di divenire Drusi - questo comandamento aveva ragione d'essere al tempo di Hamza, non più dopo, quando la comunità si chiuse definitivamente in se stessa.

4) Riconoscere l'unità (*tawhīd*) di "Nostro Signore" (*mawlā-nā*, cioè al-Ḥākīm) ed essere soddisfatti delle sue azioni quali che siano, rimettendosi ai suoi ordini, trasmessi alla Comunità per mezzo degli *ḥudūd*. Altri comandamenti sono diretti a sostituire le prescrizio- ni del diritto mussulmano (*šarī'a*): in particolare Hamza stabilisce che il divorzio comporta la punizione per ambo le parti, a meno che non vi sia giusta causa per una delle due.

Questi particolari legali dimostrano, se non altro, la profonda trasformazione psicologica e sociale che l'Ismaelismo aveva subito allorché diede origine a questa sua setta estrema, nella quale le istanze "cristiane" riguardanti la posizione dei sessi - precaria e relativa solo ad ogni nuova incarnazione («gli esseri umani in sé sono 'angeli', uomini e donne lo divengono per il periodo della loro vita terrena») - sono assolutamente all'opposto di quelle affermate dall'autentico *Islām*. Del resto i Drusi, ancora più dei loro maestri fātīmīdi, afferma- no l'*interconfessionalità fra tutte le religioni rivelate*, per cui sono sempre pronti ad adottare provvisoriamente quella che loro più con- venga sul momento. Attribuiscono però importanza trascendente al carisma, specialmente se cristiano: donde il rimprovero mosso da al- Muqtanā ai Cristiani di non essere fedeli all'ingiunzione di dispensare la grazia soprannaturale conferita da Gesù Cristo alla loro Chiesa per tutta l'umanità, ma di restare fermi su una posizione confessionale- legalitaria^{2,3}.

Il carisma è quindi, assai paradossalmente, per questi non cri- stiani un elemento del *bāṭin* immediatamente presente nello *zāhir*,

che, pertanto, agisce di per sé, *ex opere operato*. Ciò spiega il battesimo che essi fanno conferire ai loro bambini in pericolo di morte.

La storia dei Drusi, nel periodo del quale ci occupiamo, non ebbe molto rilievo. Avversari degli ultimi Fāṭimidi appoggiarono la *da'wa* proclamata da Ḥasan-i Šabbāh in nome del figlio del detronizzato ed ucciso Nizār, di cui si parlerà in seguito, sottraendosi, però, a tutti i tentativi di assorbimento da parte dei grandi Maestri degli "Assassini" di Siria. La loro vera storia inizierà più tardi, al principio dell'epoca ottomana, quando, ad opera di capi militari intelligenti, arditissimi e spregiudicati, essi acquisteranno peso politico e diverranno un elemento importante nell'equilibrio o, meglio detto, nel perpetuo squilibrio della regione siriano-libano-palestinese. Ma ciò non riguarda l'assunto di questa opera.

Note:

1. *Les Penseurs de l'Islam*, op. cit., V, p. 57 e ss.
2. DE SACY, op. cit., II, pp. 502, 538.
3. HODGSON, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955, p. 176.

L'ocaso dei Fāṭimidi - inizio della da'wat ḡadīda

L'ocaso dei Fāṭimidi fu lunghissimo e splendido: la progressiva diminuzione dei territori facenti parte dell'impero non toccò fino alla fine la saldezza della sua organizzazione e la sicurezza di cui si godeva nel suo centro, cioè in Egitto, paese che, dopo il disordinato governo di al-Ḥākim, tornò a godere dell'antica floridezza. Scomparso al-Ḥākim (1021/411) salì sul trono az-Zāhir. Un atto importante del suo regno fu quello di abrogare gli stravaganti decreti del suo predecessore: fu ristabilita la libertà religiosa, anzi, cosa mai consentita fino ad allora, fu permesso agli Ebrei ed ai Cristiani convertiti per forza di ritornare alla fede avita. Purtroppo il califfato di questo sovrano fu segnato da rovesci in Siria, dove l'autorità dei Fāṭimidi era stata sempre precaria.

Giungiamo finalmente al regno del più celebre dei sovrani fāṭimidi, Abū Tamīm Ma'add al-Mustanšir bi'l-lāhi, il quale fu l'ultimo capo supremo di tutti gli Ismaeliti, successivamente divisi fra i partigiani del suo figliolo maggiore Nizār (Ismaeliti di Persia e cosiddetti "Assassini" di Siria) ed i seguaci del figlio Musta'īn (Ismaeliti di Africa e Yemen). Durante il suo lunghissimo regno (1035-94) l'impero fāṭimide ebbe a soffrire della perdita dell'Ifrīqiyya, dove il vassallo zīrīta al-Mu'izz (1016-1062) decise di uscire dall'obbedienza del suo sovrano e di abbandonare la *šī'a*: mal gliene incolse, ché al-Mustanšir si vendicò terribilmente, mandando a sciamare nell'Africa Settentrionale le due semiselvagge tribù arabe dei banū Sulaym e dei banū Hilāl. In breve lo sfortunato al-Mu'izz si trovò confinato a Mahdiyya ed al breve litorale tunisino, mentre tutta l'Africa del Nord era messa a sacco dai nuovi Arabi, ben diversi dai conquistatori di quattro secoli

prima: quelli erano venuti a diffondere una religione, questi a saziare la loro fame ed a popolare definitivamente le terre conquistate. Da allora data la rovina economica e produttiva di quello che era stato il granaio di Roma: inoltre la sostituzione degli Arabi ai Berberi in molti luoghi significò la degradazione dell'agricoltura stanziale a favore del nomadismo pastorale, con tutti gli inconvenienti relativi: anarchia politica, insicurezza, brigantaggio e, non ultima, l'avanzata del deserto. Fino alle recenti dominazioni europee l'Africa Settentrionale non si riavrà più dal colpo subito con l'arrivo di queste centinaia di migliaia di Arabi in uno stato di civiltà materiale definibile come "preislamico". Oltre a questa grave iattura, la conquista normanna della Sicilia effettuata da Ruggero d'Altavilla fra il 1061 (presa di Messina) ed il 1090 (presa di Malta) distrusse praticamente il predominio mussulmano nel Mediterraneo, né varrà a ristabilire la situazione precedente l'ondata religiosa dei berberi guerrieri Almoravidi (al-Murābiṭūna, i Combattenti, da *ribāṭ*, "forte di frontiera", 1056-1147), anche loro della famiglia Ṣanhāga, che per un secolo conquistarono e dominarono le terre del Magrib estremo dal Senegal al cuore della Spagna, imponendo la più rigida osservanza dell'ortodossia islamica.

In questo torno di tempo Genovesi, Pisani e Normanni si affermarono in modo tale che, quando i sovrani Hammadi dell'odierna Algeria fondarono la città di Bugia (Biḡāya) nel 1090, ove prima sorgeva l'augusta Saldae, abbandonando la mal sicura Qal'a Hammād, dovettero invitare i mercanti italiani a stabilirvisi e perfino permisero più tardi a Papa Gregorio VII di istituire un vescovado a Bona, per promuovere nel loro stato quella fioritura economica che solo un'apertura internazionale gli poteva conferire: l'abbassamento civile dell'Africa Settentrionale ed il suo sminuzzamento politico, conseguenti all'invasione delle due stirpi arabe summenzionate, aveva reso la prosperità economica ed anche la cultura di quella regione tributarie dell'apporto delle aree vicine, il che spesso si manifesterà in modo tumultuario e ancor più rovinoso.

All'alba di questo secolo si assiste quindi ad un generale mutamento nel rapporto di forze fra Cristianità e *Islām* nel bacino del Mediterraneo, mutamento del quale l'affievolirsi della forza fātimide è uno dei fattori principali. In Oriente, invece, si preparano altri eventi che permetteranno la robusta ripresa dell'*Islām* ortodosso e la sua defini-

tiva espansione nelle terre del decadente Impero Romano d'Oriente (*Rīm*). Qui si allude, in particolare, all'unificazione delle terre dell'*Islām* dalle frontiere indo-afgane alla Siria, già frazionata in una moltitudine di stati inquieti e precari, compiuta dalla dinastia selḡuchide.

Se, nel decimo secolo, la *ṣī'a*, specialmente ismaelita, sembra sul punto di dominare tutto il mondo islamico, nel secolo successivo il suo potere politico inizia la china discendente.

A questo punto è necessario fare una breve digressione sugli avvenimenti di Oriente per riallacciarsi poi in maniera più adeguata agli inizi della cosiddetta *da'wat ḡadīda*, Nuova Predicazione. Nel contesto di tali avvenimenti si comprenderà anche con maggior chiarezza la situazione dell'anti-califfato fātimide del Cairo nel suo periodo finale.

Con l'avvento dei Selḡuchi comincia nell'*Islām* una nuova era, che si può riassumere in due punti. Il primo è questo: ferma restando la permanenza simbolica del califfo 'abbāsīde sul trono di Bagdād, tutte le terre orientali dell'*Islām* obbediranno d'ora in poi, per centocinquanta anni decisivi, ad un sovrano sunnita, estremamente rigoroso nel far rispettare e nell'imporre l'ortodossia, come frequentemente avviene presso le genti neo-converite. Il secondo punto è dato dal progressivo insediarsi di compatte tribù turche, con i loro capi, in quelle che potremmo chiamare le "marche occidentali" dell'*Islām*, cioè sull'arco che si estende dall'Āzerbaigān al golfo di Alessandretta, alle porte, quindi, di quella regione che diverrà la Turchia moderna. Ormai da circa due secoli i Turchi spadroneggiavano fin nella stessa Bagdād, come ex-schiavi divenuti di volta in volta pretoriani, soldati di ventura, mercenari, governatori provinciali e, talvolta, piccoli sovrani (ma nessuno di loro fondò una dinastia che per importanza storica o durata fosse degna di venir ricordata: unica eccezione fu quella dei Ḡaznavīdi, così chiamati da Ḡazna, o Ḡaznīn, loro capitale, dinastia iniziata nel 999/390 da Alp Teḡīn, schiavo turco dei Sāmānīdi, e illustrata da Maḥmūd, conquistatore di buona parte dell'Irān orientale a spese dei Sāmānīdi stessi e primo islamizzatore duraturo dell'India occidentale con le sue terribili spedizioni, più di undici).

Dalla matrice centroasiatica apparentemente inesauribile dei Turchi due genti si resero negli ultimi tempi famose per disciplina,

coraggio e ferocia: gli İlek-hân (o Qara-hân) e gli Oğuzz (o Guzz), noti nel tempo non remoto del loro paganesimo come Toquz Oğuzz, i Nove Oğuzz. Questi ultimi, dai quali discendono quasi tutti i popoli che noi abbiamo conosciuto in Occidente come Turchi e Turcomanni, ebbero il loro grande eroe in Selgûch, detto Timûr-yalîğ "arco di ferro", dal quale discendevano i due fratelli Tuğrîl-beg e Çağrî-beg Dâwûd. Costoro, dopo aver partecipato più o meno come mercenari alle varie guerre intraprese fra Sâmnîdi, İlek-hân e Gâznâvidi, vollero stabilirsi nel Horâsân, allora sotto il dominio gâznâvide, col permesso dei suoi possessori. Non ottenendolo ricorsero alle armi ed ebbero pieno successo: conquistate Marw e Nîşâpûr nel 1037/429 spazzarono via tre anni dopo, a Dandânqân, l'ultimo esercito gâznâvide, e tutto l'Îrân settentrionale si aprì alle loro orde, dal lontano H'ârezm (att. Hîva) fino al Gorgân e Tabarestân sulle sponde del Caspio. Il loro moto non si arrestò qui, ma, con inarrestabile rapidità, continuò verso occidente e sud, distruggendo il dominio dei Buwayhidî, finché, nel 1055, Tuğrîl-beg entrò in Bagdâd, cancellando la vergogna, per l'İslâm ortodosso, dell'effettivo potere califfale in balia a degli šr'iti come erano i Buwayhidî. Il califfo al-Qâ'im, grato, diede a Tuğrîl il titolo di *sultân* e l'appellativo di sovrano dell'Oriente e dell'Occidente, questo ultimo con chiaro riferimento a quella che per gli ortodossi era l'usurpazione fâtimide. Era però un'usurpazione ancora minacciosa, vitale, se tre anni dopo, approfittando dell'assenza di Tuğrîl, il generale buwayhide al-Basâsîrî occupò nuovamente Bagdâd, Başra e Kûfa, dove, ad orrore dei pii sunniti, per quaranta settimane nelle moschee maggiori si disse, durante l'allocuzione rituale del venerdì, *buşa*, il nome del califfo del Cairo al-Mustansîr! Questa parentesi durò poco, finché il Turco non tornò più terribile che mai, e ad al-Basâsîrî, costretto ad accettare battaglia, non rimase che morire sul campo.

L'infaticabile Tuğrîl-beg morì a Rayy settuagenario, nel 1063/455, dopo aver creato assieme al fratello un grande impero che dai confini dell'Asia Centrale giungeva al cuore della Siria. Continuò la sua opera il figlio di suo fratello, Alp Arslân, famoso guerriero e avveduto uomo di stato, la cui figura è rimasta come l'ideale turco dell'uomo d'arme: dotato di corporatura gigantesca, di coraggio e destrezza fuori del comune, i Turchi ricordano ancor oggi come, prima della battaglia, si legasse dietro la nuca i lunghissimi baffi (un metro circa)

per poter brandire senza impaccio il suo arco infallibile. A lui si deve l'entrata dei Turchi nella loro patria attuale, l'Anatolia, passando attraverso l'insanguinata Armenia. Ché contro questa si dicesse, quando decise di farla finita col "pericolo cristiano". Nel 1064/456, in mezzo ad orrende stragi, prese le città armene di Kar e Âni (Ânisi), la splendente capitale "dalle mille chiese" di quell'infelice regno. Subito dopo ricondusse all'obbedienza il suo parente Qutulmîş ed il suo stesso fratello Qâwurd, conquistatore del Kermân.

Nel 1071, strappate ai Fâtîmîdi le terre di Aleppo, Alp Arslân affrontò a Malâzgerd (Manzikert) l'esercito bizantino comandato dall'imperatore Romano Diogene in persona. La dura forza turca chiuse per sempre la serie delle scorrerie e delle guerricciolate stagionali che ogni anno si rinnovavano fra Mussulmani e Bizantini. Sbaragliati i Bizantini (e lo stesso imperatore caduto prigioniero di Alp Arslân, che lo trattò con cortesia e poi lo rimise in libertà), mezza Anatolia, cioè la Cappadocia e l'Armenia, divenne dominio dei Selgûchi. Alle schiere conquistatrici dei guerrieri turchi provenienti dalla Siria e dalla Persia seguirono le donne, le famiglie e gli armenti: tutto un popolo si attestava sulla frontiera, pronto a nuovi balzi in avanti, verso l'Occidente cristiano. Bisanzio stessa era in preda al disordine: l'imperatore, che pure aveva raggiunto un accordo, che salvava il salvabile, con Alp Arslân, si trovò spodestato dal figliastro Michele VII e abbandonato da tutti. I generali Andronico Ducas e Psello, che già lo avevano tradito davanti ai Turchi, dopo averlo preso prigioniero ed averlo costretto ad abdicare, lo fecero accecare con tanta brutalità che egli ne morì subito dopo.

Non sappiamo quanto l'efficiente ed ammirevole governo di Alp Arslân fosse dovuto alle sue attitudini di statista e quanto, invece, fosse dovuto al carattere, alla straordinaria capacità e, non ultima, alla cultura del suo primo ministro persiano, Nîzâmû'l-Mulk ("Ordinamento del Reame", m. 1092). Quest'ultimo fu il grande amministratore, il vero re senza corona dell'impero selgûchide, sconfinato reame popolato da decine di popoli diversi, con grandissime minoranze di altre religioni, governato da innumeri vassalli più inclini al saccheggio ed ai bagordi che all'ordinata amministrazione, e percorso incessantemente da bande turche più o meno intangibili dato che formavano il vero esercito del sultano, la cui presenza, però, non poteva non creare difficili problemi di convivenza con le popolazioni sedentarie

coraggio e ferocia: gli İlek-hān (o Qara-hān) e gli Oğuzz (o Ğuzz), noti nel tempo non remoto del loro paganesimo come Toquz Oğuzz, i Nove Oğuzz. Questi ultimi, dai quali discendono quasi tutti i popoli che noi abbiamo conosciuto in Occidente come Turchi e Turcomanni, ebbero il loro grande eroe in Selğüch, detto Timür-yalığ "arco di ferro", dal quale discendevano i due fratelli Tuğrıl-beg e Çağrı-beg Dāwūd. Costoro, dopo aver partecipato più o meno come mercenari alle varie guerre intraprese fra Sāmānidi, İlek-hān e Gaznavidi, vollero stabilirsi nel Ḥorāsān, allora sotto il dominio gāznāvide, col permesso dei suoi possessori. Non ottenendolo ricorsero alle armi ed ebbero pieno successo: conquistate Marw e Nīšāpūr nel 1037/429 spazzarono via tre anni dopo, a Dandānqān, l'ultimo esercito gāznāvide, e tutto l'Īrān settentrionale si aprì alle loro orde, dal lontano Ḥʾārezm (att. Ḥiva) fino al Gorgān e Ṭābarestān sulle sponde del Caspio. Il loro moto non si arrestò qui, ma, con inarrestabile rapidità, continuò verso occidente e sud, distruggendo il dominio dei Buwayhidi, finché, nel 1055, Tuğrıl-beg entrò in Bağdād, cancellando la vergogna, per l'İslām ortodosso, dell'effettivo potere califfale in balia a degli šīʿiti come erano i Buwayhidi. Il califo al-Qāʾim, grato, diede a Tuğrıl il titolo di *sultān* e l'appellativo di sovrano dell'Oriente e dell'Occidente, questo ultimo con chiaro riferimento a quella che per gli ortodossi era l'usurpazione fātimide. Era però un'usurpazione ancora minacciosa, vitale, se tre anni dopo, approfittando dell'assenza di Tuğrıl, il generale buwayhide al-Basāsīrī occupò nuovamente Bağdād, Bašra e Kūfa, dove, ad orrore dei pii sunniti, per quaranta settimane nelle moschee maggiori si disse, durante l'allocuzione rituale del venerdì, *ḥuṭba*, il nome del califo del Cairo al-Mustanšir! Questa parentesi durò poco, finché il Turco non tornò più terribile che mai, e ad al-Basāsīrī, costretto ad accettare battaglia, non rimase che morire sul campo.

L'infaticabile Tuğrıl-beg morì a Rayy settuagenario, nel 1063/455, dopo aver creato assieme al fratello un grande impero che dai confini dell'Asia Centrale giungeva al cuore della Siria. Continuò la sua opera il figlio di suo fratello, Alp Arslān, famoso guerriero e avveduto uomo di stato, la cui figura è rimasta come l'ideale turco dell'uomo d'arme: dotato di corporatura gigantesca, di coraggio e destrezza fuori del comune, i Turchi ricordano ancor oggi come, prima della battaglia, si legasse dietro la nuca i lunghissimi baffi (un metro circa)

per poter brandire senza impaccio il suo arco infallibile. A lui si deve l'entrata dei Turchi nella loro patria attuale, l'Anatolia, passando attraverso l'insanguinata Armenia. Ché contro questa si dicesse, quando decise di farla finita col "pericolo cristiano". Nel 1064/456, in mezzo ad orrende stragi, prese le città armene di Kar e Āni (Ānisi), la splendente capitale "dalle mille chiese" di quell'infelice regno. Subito dopo ricondusse all'obbedienza il suo parente Qutulmīš ed il suo stesso fratello Qāwurd, conquistatore del Kermān.

Nel 1071, strappate ai Fātimidi le terre di Aleppo, Alp Arslān affrontò a Malāzgerd (Manzikert) l'esercito bizantino comandato dall'imperatore Romano Diogene in persona. La dura forza turca chiuse per sempre la serie delle scorrerie e delle guerricciolate stagionali che ogni anno si rinnovavano fra Mussulmani e Bizantini. Sbaragliati i Bizantini (e lo stesso imperatore caduto prigioniero di Alp Arslān, che lo trattò con cortesia e poi lo rimise in libertà), mezza Anatolia, cioè la Cappadocia e l'Armenia, divenne dominio dei Selğüchi. Alle schiere conquistatrici dei guerrieri turchi provenienti dalla Siria e dalla Persia seguirono le donne, le famiglie e gli armenti: tutto un popolo si attestava sulla frontiera, pronto a nuovi balzi in avanti, verso l'Occidente cristiano. Bisanzio stessa era in preda al disordine: l'imperatore, che pure aveva raggiunto un accordo, che salvava il salvabile, con Alp Arslān, si trovò spodestato dal figliastro Michele VII e abbandonato da tutti. I generali Andronico Ducas e Psello, che già lo avevano tradito davanti ai Turchi, dopo averlo preso prigioniero ed averlo costretto ad abdicare, lo fecero accecare con tanta brutalità che egli ne morì subito dopo.

Non sappiamo quanto l'efficiente ed ammirabile governo di Alp Arslān fosse dovuto alle sue attitudini di statista e quanto, invece, fosse dovuto al carattere, alla straordinaria capacità e, non ultima, alla cultura del suo primo ministro persiano, Nizāmü'l-Mulk ("Ordinamento del Reame", m. 1092). Quest'ultimo fu il grande amministratore, il vero re senza corona dell'impero selğüchide, sconfinato reame popolato da decine di popoli diversi, con grandissime minoranze di altre religioni, governato da innumeri vassalli più inclini al saccheggio ed ai bagordi che all'ordinata amministrazione, e percorso incessantemente da bande turche più o meno intangibili dato che formavano il vero esercito del sultano, la cui presenza, però, non poteva non creare difficili problemi di convivenza con le popolazioni sedentarie

persiane e siriane, dedite all'agricoltura ed ai commerci. Nizāmu'l-Mulk fu per tutta la sua vita la "bestia nera" degli šī'iti e ancor più degli Ismaeliti ed Assassini, che finirono per "assassinarlo", come si narrerà in seguito.

L'epoca selgūchide, si è detto, è caratterizzata dalla grande fioritura della cultura *sunni* in tutti i campi: il secolo che nasce con la generazione di al-Bīrūnī (m. 1048), profondo ricercatore e scienziato, e si chiude con la morte del matematico astronomo e poeta scettico 'Umar Ḥayyām (m. 1132), conosce l'elegante e sensibile poesia di al-Ma'arrī e assiste alla robusta crescita della lingua e della letteratura persiana, che quasi soppiantano quella araba negli usi civili e di corte dell'*Islām* orientale: per almeno altri sei o sette secoli il persiano sarà la lingua colta di tutti i principati turchi, dall'Anatolia all'Indostān. Sotto l'influsso del mistico e teologo persiano al-Gazzālī (m. 1111) l'ortodossia legalista accoglie come lecito nutrimento della vita religiosa della comunità l'esperienza mistica, che fino ad allora era stata considerata con malcelato sospetto di eresia, nella fattispecie šī'ita e ismaelita. Egualmente al-Gazzālī, nemico dichiarato di tutte le stravaganze, persuade i *sūfi* che il rigore della loro vita esteriore è la prova della purità della loro esperienza interiore. In questi tempi si stabilisce definitivamente la mutua tolleranza fra le quattro scuole giuridiche (*madhāb*), sulla cui coesistenza si plasma perfino la struttura della moschea-tipo, come la *madrasa* Nizāmiyya di Bagdād¹; la base dei cinque "pilastri dell'*Islām*" (*arkānu 'l-Islām*, cioè la confessione dell'Unità di Dio, *tašāhhud*, la preghiera canonica, *ṣalāt*, la decima per i poveri, *zakāt*, il digiuno rituale al mese di *Ramaḍān*, *ṣawm*, il pellegrinaggio, *ḥaḡḡ*), l'ammissione degli stessi fondamenti per l'esegesi teologico-legale del Corano (gli *uṣūlu 'l-fiqh*), l'accettazione delle tradizioni della prima generazione mussulmana come cardine della *sunna*, con una certa libertà per la ricerca personale, *iḡtihād*, ossia sforzo, vengono a costituire lo schema conformistico ampio, ed abbastanza libero razionalmente, entro il quale si plasmarono lo spirito ed i costumi della società mussulmana del tempo, schema che, in fin dei conti, fu accettato anche dagli šī'iti "duodecimani": tradizione religiosa e razionalismo si equilibrano a vicenda, ben diversamente che presso la setta ismaelita, ove il magistero occulto, il *ta'lim*, impartiva una conoscenza arcana trascendente le istanze stesse della ragione di

cui si proclamava radice originaria, in quanto espressione del medesimo Verbo divino. In mezzo a questi fermenti di rinnovamento spirituale, letterario ed artistico dell'*Islām* sunnita nell'epoca selgūchide, si staglia poderosa la figura di Nizāmu'l-Mulk, che, dopo la morte di Alp Arslān (1072/465), sostenne fra gli altri pretendenti e fece eleggere il figlio di lui, Malik-šāh, un giovane di diciotto anni, che per vent'anni quanti ne visse - lasciò totalmente al vecchio ministro, al quale dava il titolo turco di *āīā-beg*, "signor padre", il peso del governo.

Durante questo periodo lo stato selgūchide, ancora unitario, raggiunse la massima estensione - dall'Asia Centrale fino alla Siria, dall'Anatolia allo Yemen, con una capitale estiva a Eṣfāhān ed una invernale a Bagdād - e il suo più grande splendore, quest'ultimo dovuto quasi esclusivamente alle doti di Nizāmu'l-Mulk². Questo grande uomo di Stato, prima di venire ucciso dagli Assassini, redasse - in forma di memoriale diretto al sovrano - il *Siyāsat-nāmē*, *Libro della Politica*, che racchiude in eccellente persiano le regole fondamentali del buon governo. Fra l'altro Nizāmu'l-Mulk trovò il tempo per promuovere e fare approvare la riforma del calendario (1074/467), il cosiddetto *ta'riḫ-i ḡalālī*, o *malikī*, in onore del sovrano. Non gli riuscì, però, di stabilire le buone relazioni, che a lui stavano tanto a cuore, fra l'autorità spirituale e simbolica del califfo al-Muqtadī e quella militare e politica di Malik-šāh, nonostante il matrimonio del califfo con una figlia del sultano turco: costui avrebbe voluto che il califfo, poco dopo la nascita del figlio Ḡa'far, nipote del Selgūco, abdicasse a favore di questo. Né gli mancavano i mezzi per far rispettare tale straordinaria pretesa: se non che, come dicono le storie, il califfo fu più svelto ed il sultano morì avvelenato. Dopo Malik-šāh l'epoca dei Grandi Selgūchi tramonta definitivamente ed il loro potere comincia a frantumarsi, spezzettandosi poi in una serie di sultanati che continuamente mutano padrone e confini. Il figlio e successore di Malik-šāh fu Bārkiyāruq, che trascorse i dodici anni del suo regno a combattere contro zii e fratelli. Cominciò col vincere il fratellastro Maḥmūd, verso il quale sembrava inclinare il favore del califfo, lo stesso al-Muqtadī: al-Muqtadī morì inopinatamente all'età inusuale di trentotto anni. Indi fu il turno dello zio del sultano, Tutuṣ, governatore di Damasco, che sembrò avere il sopravvento per qualche tempo: perse però e la vita e la partita in campo, a Rayy, nel 1095/488. Poi toccò ad un altro zio, Arslān, che

governava dalle parti del Ḥorāsān, si ribellò e morì assassinato nel 1096/490. Subito dopo cominciò la complicata lotta fra il sultano e gli altri due suoi fratelli: Muḥammad, governatore dell'Āzerbaigān, ed il cavalleresco Saṅgar, governatore del Ḥorāsān. La guerra finì con un accordo in base al quale i tre fratelli si divisero l'impero (1103/497). Morto il sultano, l'anno seguente gli successe Muḥammad, che trascorse i suoi quattordici anni di regno lottando con i soliti parenti o governatori locali ribelli. Non riuscì a spuntarla con gli Assassini dell'Ālamūt, al cui assedio morì - non di ferite - all'età di trentasei anni. Finalmente Saṅgar, il più degno della famiglia, ascese al trono, che mantenne combattendo con strenuo valore contro i soliti vassalli e parenti ribelli e contro i Turchi dell'Asia Centrale della sua stirpe Guzz, che premevano sulla Transoxiana e che lo vinsero presso Samarqand nel 1141/536. A costoro si aggiunsero, preludio alle invasioni mongole che avvennero settant'anni più tardi, i Qara Qitay (Qara Hītāy) di razza mongola provenienti dalla Cina, che lo vinsero e lo fecero prigioniero, liberandolo più tardi, nel 1153/552. Quattro anni più tardi moriva questo estremo difensore turco della civiltà unitaria arabo-persiana, mentre di là dalle frontiere si andavano addensando ben altri e più terribili uragani per l'Islām.

Non ci occuperemo, per il momento, dei Selgūchi "minori" che sorsero dal frantumamento del grande impero, e neppure dei loro *ātābeg*, in questi casi generalmente ex-schiavi incaricati dell'educazione militare dei principi, divenuti successivamente detentori del potere reale. Essi appartengono ad un'epoca già diversa, che tratteremo più tardi.

Torniamo invece al Cairo di al-Mustaṣir bi'l-lāhi, che assieme a Cordova e Bagdād era la più splendida città del mondo mussulmano, tanto più che, per le particolari condizioni politiche ed ambientali che conducevano alla concentrazione dei poteri religioso, militare ed economico in una città sola, il Cairo si identificava all'Egitto intero. La città presentava un aspetto veramente stupendo, quale non avrebbe mai più raggiunto nella sua storia, con i dieci quartieri ornati di numerosi giardini e di meravigliose moschee e i sobborghi ameni e puliti. Il *Safar-nāmē* (*Libro di Viaggio*) del poeta, filosofo e missionario ismailita persiano Nāṣir-i Ḥosrow, che in quel tempo risiedette in Egitto, ci offre una colorita descrizione della capitale egiziana in quei giorni.

Lasciamogli dunque la parola:

«Mentre mi trovavo in quella città, nell'anno A.H. 439 (=1047-48), al re nacque un figlio, per cui egli ordinò pubblici festeggiamenti. La città ed il bāzār erano adorni in modo tale che, se li descrivessi compiutamente, qualcuno probabilmente cesserebbe di credermi o di dar credito alle mie descrizioni. I negozi dei venditori di vestiti, dei cambiavalute e così via erano tanto [zeppi di roba preziosa], d'oro, di gioielli, monete, tessuti, ricami aurei ed abiti di seta che non vi era più spazio per sedersi. E tutti si sentivano sicuri della [giustizia del] Re, né alcuno aveva a temere sciofanti o spie. Tutti avevano fiducia nel Sovrano, certi come erano che egli non avrebbe oppresso alcuno né bramato le ricchezze di alcuno. Là io vidi tali ricchezze appartenenti a persone private che, se volessi parlarne o descriverle, non verrei creduto dai miei compatrioti, dato che, fra l'altro, non sarei in condizione di stimare il loro valore. Inoltre il benessere che notai là non mi apparve in nessun altro luogo. Ricordo ad esempio un Cristiano che era uno dei più ricchi personaggi del Cairo, fino al punto che si stimava impossibile contare i suoi battelli, i suoi beni, i suoi poderi. Ora, un anno - a causa della magra del Nilo - il frumento divenne caro. Il Primo Ministro del re mandò a chiamare quel Cristiano e disse: "L'annata non è buona, e il cuore del re è oppresso al pensiero dei suoi sudditi. Quanto grano puoi tu darmi, a pronta cassa o a prestito?". "Per benedizione del re e del suo ministro", rispose il Cristiano, "ho pronto tanto grano da fornire il Cairo di pane per sei anni". Si tenga conto che in quel tempo al Cairo vi erano tanti abitanti che quelli di Nīšāpūr, al massimo, ne avrebbero costituito solo un quinto: soltanto chi sia esperto di calcoli di questo genere potrà sapere quanto bisogni essere ricco per possedere grano in quella quantità e quanta debba essere la fiducia del suddito nella giustizia del sovrano, sì che questa condizione e queste fortune possano essere possibili nei loro tempi a tal punto che né il re faccia torto ad alcuno né il suddito occulti o celi nulla dei suoi beni» (p. 53).

Questa eccezionale prosperità era dovuta principalmente a tre fattori: alla buona amministrazione che non doveva temere, come in altri paesi orientali, le improvvisi velleità di sultani o di emiri; alla tolleranza religiosa, che permetteva di interessare traffici coi paesi cri-

stiani e consentiva ai Cristiani ed agli Ebrei egiziani di arricchirsi, collaborando così al benessere comune; alla stabile organizzazione delle milizie, regolarmente pagate dal governo e che, quindi, non vivevano di esazioni imposte alla popolazione civile. Questo ultimo carattere non fu, però, costante durante il califfato di al-Mustanşir: anzi, il fatto che non durasse fu una delle cause della decadenza finale dei Fātimidi. L'esercito, all'inizio del califfato, era composto di circa 215.000 militari, cioè, per quanto riguarda la cavalleria, 20.000 Qayrawānī e 15.000 Bātilī provenienti dalle province dell'Ifrīqiyya, 50.000 Beduini dello Ḥigāz e 30.000 mercenari di varia provenienza. Né le truppe di fanteria erano meno variopinte: vi erano 20.000 Masmūdī "neri", 10.000 Orientali (Mašāriqa) Turchi e Persiani, in gran parte provenienti dal Daylam, 30.000 Etiopici (Zang), altrettanti schiavi ('Abīdu's-širā) ed infine, tra tanti forestieri, anche una legione straniera di 10.000 Guardie Palatine (Sarāṭ).

Purtroppo, come si è detto, questo quadro di sicurezza e di ordine subì sensibili alterazioni dopo il primo ventennio del califfato di al-Mustanşir, quando lo Stato non riuscì più a far fronte agli impegni finanziari necessari per mantenere l'esercito, ed allora questo cominciò a comportarsi con la popolazione come tutti gli eserciti del mondo in simili circostanze, oppure quando le risse abituali fra armati di stirpe diversa degenerarono in tumulti e battaglie stradali fra Turchi, Persiani, Negri ed Arabi. Una di queste zuffe, di proporzioni maggiori del solito, costrinse il califfo a richiamare dalla Palestina un generale armeno mussulmano, certo Badr al-Ġamālī, che, con le sue milizie disciplinate, represses definitivamente i disordini e, assumendo i pieni poteri, permise al califfo di trascorrere in una pace relativa gli ultimi venti anni della sua esistenza. Diremo, per inciso, che la dittatura di questo guerriero, oltre ad affrettare il processo di assopimento delle energie fātimidi, condusse alla lontana a conseguenze fatali per la continuità della dinastia: morto lui e, poco dopo, lo stesso al-Mustanşir, le redini del potere caddero in mano al figlio di al-Badr, al-Afḍal, che subito approfittò della sua posizione per esautorare l'erede designato di al-Mustanşir, Nizār, a favore del di lui fratello minore al-Musta'fī. Costui aveva l'innegabile vantaggio di essere il marito della sorella di al-Afḍal. Nizār perse in breve la partita, nonostante l'appoggio morale del qādī di Alessandria, ove era fuggito, e quello concreto delle varie

fazioni militari locali, nemiche di Badr e di suo figlio, guidate dal capo turco If-teġin. Sconfitto ed imprigionato Nizār venne murato vivo nel carcere: vi sono forti probabilità che tale trattamento gli procurasse la morte (1095).

Naturalmente la setta ismaelita si divise in due parti: quella di coloro che, ritenendo Nizār morto, accettarono praticamente il fatto compiuto e riconobbero al-Musta'fī come *imām*, quelli che poi divennero i cosiddetti *Ṭayyibī*, e quella di coloro che, nell'ideale e messianica attesa del solito ritorno in terra dell'*imām* scomparso, si organizzarono, molto più praticamente, in una Nuova Convocazione (*da'wat ḡadida*), temibile ed efficiente, quella che noi conosciamo come l'Ordine degli Assassini. Fu in questa seconda forma che l'Ismaelismo sopravvisse alla decadenza della dinastia fātimide, sua incarnazione politica in un "periodo di manifestazione", che di lì a cento anni si sarebbe definitivamente chiuso. Vediamo in che modo si attuò il trapasso al nuovo "periodo di occultamento".

Si direbbe che al-Mustanşir stesso, presago del destino che il fatale alternarsi dei cicli storici apparecchiava alla sua dinastia o, più semplicemente, per uscire dal ristagno che una situazione politico-militare imponeva alla sua setta, abbia tentato di conferirle nuovamente quell'impulso che essa possedeva ai tempi del suo antenato 'Ubaydu'l-lāh al-Mahdī, proiettando la sua azione, questa volta, verso l'Oriente e, in particolare, verso quella Persia che in ogni tempo è stata la matrice di movimenti rinnovatori dell'*Islām* o di rivolte, come quella che tre secoli prima aveva portato gli 'Abbāsidi al califfato. Inoltre la Persia, o meglio il Ḥorāsān, costituiva la retrovia dell'impero dei grandi Selġūchi, la cui esistenza, sin dall'inizio, si era identificata alla causa dell'ortodossia, talché, sin dal 1055, era diventata il formidabile sostegno del califfato di Baġdād: il confronto fra il selġūco Alp Arslān ed i Fātimidi era già avvenuto in Sirīa, con una prima sconfitta di questi, che nel 1070/463 avevano perso le terre da Aleppo fino alle porte di Damasco. Prima o poi, pensava probabilmente al-Mustanşir, l'urto fra le due potenze sarebbe avvenuto più vicino all'Egitto.

Due furono i personaggi, iranici di nascita se non di stirpe, che si resero interpreti e missionari di questa "nuova predicazione" in Oriente, voluta dal Fātimide. Il primo fu il già menzionato Nāṣir-i Ḥosrow, grande poeta in lingua persiana, mistico e filosofo, che divenne,

per mandato di al-Mustanşir, la *ḥuḡḡa* del Ḥorāsān; il secondo fu il celebre Ḥasan-i Šabbāh, fondatore vero e proprio della *da'wat ḡadida*. Una generazione divide queste due personalità eminenti (che fra loro si conobbero, con ogni probabilità): ciò spiega il diverso indirizzo della loro predicazione.

Nāṣir-i Ḥosrow conobbe l'impero fātimide in auge, quando la sua influenza abbracciava perfino la vassalla Sicilia, Ḥasan-i Šabbāh lo vide nella decadenza e probabilmente ricevé il compito, da al-Mustanşir, di farne rivivere il messaggio spirituale nelle terre di Oriente. Se la predicazione del primo non ebbe un risultato politico appariscente, quella del secondo, uomo di azione energico come ce ne furono pochi, con una chiara visione dei problemi politici, diede origine alla formazione di un vero Stato entro lo Stato ed alla creazione di una nuova religione, unita all'*Islām* unicamente da vincoli filogenetici, una forma di *Religio Perennis* il cui contenuto, in sintesi, era l'attuazione immediata del *ta'lim* ismaelita.

Abū Mu'ini' d-Dīn Nāṣir ibn Ḥosrow Marwāzī Qobādyānī nacque nell'anno 394 dell'Egira (1003/4 E.V.) a Qobādyān, cittadina presso Balḥ, da una famiglia agiata di funzionari, alla quale alcuni autori hanno attribuito ascendenza 'alide. Egli iniziò la carriera di funzionario. Lo ritroviamo, in età virile, segretario ed agente delle tasse al tempo del selḡūco Čaġrī-beg Dāwūd nel Ḥorāsān. Sappiamo che coltivò studi filosofici e letterari e che, cosa notevole per un musulmano, si interessò fortemente anche di altre religioni. Ignoriamo se la sua famiglia fosse sunnita: questo appare poco probabile non solo perché l'autore, nel parlarcene della sua "conversione", non allude affatto all'abbandono di una via religiosa da lui ritenuta successivamente falsa, bensì ad un mutamento di vita interiore, ma anche perché, nel suo *Dīwān*, allude al fatto che le sue convinzioni religiose della maturità erano condivise almeno da suo fratello Abū Sa'id, lo stesso che lo accompagnò nel suo primo pellegrinaggio e che poi gli compose l'elegia in morte. Quindi è probabile che Nāṣir-i Ḥosrow crescesse in un ambiente, se non ismaelita, almeno šī'ita duodecimano, tanto più se egli era realmente discendente dall'*imām* Riḍā, l'ottavo discendente secondo la linea duodecimana. Evidentemente egli ebbe una formazione elevata e non è da escludere la sua familiarità con i principi locali e la sua presenza alla corte dei Ġaznavidi. Ma la sua biografia

non presenterebbe maggior interesse di quella di tanti poeti e uomini d'ingegno che vissero nella brillante società dell'Irān esterno fino alla catastrofe mongola, se nella sua vita non ci fosse stato l'incontro spirituale che gli diede un nuovo indirizzo e possentemente gli si impresse nel carattere e nell'anima. Come in molte altre biografie mistiche fu un sogno che fece conoscere a Nāṣir-i Ḥosrow il suo destino più vero, attraverso l'immagine dell'*imām* del Tempo apparsogli di notte. Si era nell'autunno del 1045/437: Nāṣir-i Ḥosrow aveva 42 anni, spesi negli studi, nel lavoro, nei piaceri e nel vino, di cui egli stesso si confessa molto amante. Decide di cambiar vita ed infine, dopo aver riparato la moschea di Ġūzḡānān, presenta le sue dimissioni dall'impiego, e nel dicembre successivo parte per il lungo pellegrinaggio che durerà sette anni lunari.

Conosciamo dai suoi scritti le tappe di questo viaggio, il quale, più che un pellegrinaggio diretto alla Mecca, sembra una lunga visita a tutti i centri ismaeliti dell'Irān settentrionale e del Levante. Rašidu' d-dīn Tūsī, il famoso storico persiano, racconta - nella parte dedicata agli Ismaeliti del suo *Čāmi'u'l-Tawārīḥ* - che: «... Nāṣir-i Ḥosrow, attratto dalla fama di al-Mustanşir, venne dal Ḥorāsān in Egitto, dove rimase sette anni, durante i quali compì varie volte il pellegrinaggio alla Mecca, ritornando in Egitto ogni anno». Finalmente, dice lo stesso autore, «egli tornò in patria, dopo aver compiuto il settimo pellegrinaggio, passando per Baṣra, nell'anno 1051/443».

Questa narrazione ci fa intendere esplicitamente come egli fosse già ismaelita quando intraprese il viaggio, e non già che venisse convertito in seguito ad un suo viaggio casuale al Cairo. Uscito dalla patria per Šabūrḡān e Marw tende a Nišāpūr, da dove riparte col *Ḥāḡah* Abū Maṣṣūr Muwaffaq. (Si tratta della stessa persona che Rašidu' d-dīn, fondandosi probabilmente sul *Sargozašt-i Sayyid-nā*, presenta come tutore dei tre giovani Ḥasan-i Šabbāh, 'Umar Ḥayyām ed il futuro Niẓāmu'l-Mulk, compagni di scuola a Rayy, secondo la nota leggenda alla quale si accenna in seguito.) Il suo viaggio procede per lente tappe attraverso Vān, Ahlāṭ, Bitlis, Arzan, Mayyāfāriqin, Aleppo e Ma'arratu'n-Nū'mān, dove incontra il grande poeta cieco Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī. Dopo aver visitato varie città della Siria e della Palestina, compresi i Luoghi Santi, Nāṣir-i Ḥosrow parte per la

Mecca, dalla quale muove per recarsi in Egitto, dove giunge compiendo un grande arco per Damasco e Gerusalemme. La sua permanenza in Egitto rappresenta il compimento della sua preparazione spirituale alla missione che eserciterà negli anni successivi.

Ivi si compie per il poeta il ciclo iniziato ed egli viene aggregato alla mistica "famiglia" il cui capo visibile era, in quel tempo, anche sovrano sulla terra, per una coincidenza che mai più si ripeterà, fra *bāṭin* e *zāhir*.

Nāṣir-i Ḥosrow, compiuto il suo ultimo pellegrinaggio e ricevuto il mandato del califfo, tornò in patria, come si è detto, dopo sette anni lunari esatti dalla sua partenza. La sua biografia, a partire da questa data, non ci è più rigorosamente documentata. Iniziata la sua missione dovette ben presto rendersi invisibile ai fanatici suoi concittadini, i quali, chiamandolo empio, gli assalirono la casa e lo scacciarono dal paese. La fama di lui, tuttavia, doveva essere corsa ben lontano, dato che, nel suo *Diwān*, egli cita parecchi paesi dell'Irān orientale dove la sua persona era stata, per lo stesso motivo bandita. Fra tante ostilità e persecuzioni vi fu un'eccezione luminosa: l'emiro del Badaḥšān, 'Alī ibn Asad, a breve distanza dai domini del quale Nāṣir-i Ḥosrow trovò il suo rifugio definitivo, e cioè a Yomgān, nell'alta valle del Kōkča, affluente dell'Oxo. All'amicizia che lo univa a questo principe, suo correligionario, siamo debitori di uno dei più cospicui monumenti filosofici e gnostici dell'Ismaelismo, e cioè il commento all'enigmatica *qasida* di Abū Ḥaiṭam, richiestogli da quel signore, e che egli scrisse verso il 1070/462, dandogli il titolo di *Libro riunente le due Saggezze* (*Kitāb-i ḡāmi' al-Ḥikmatain*), titolo allusivo alla saggezza divina rivelata attraverso la religione ed alla saggezza naturale sviluppata dalla filosofia.

Nello stesso luogo egli aveva finito di scrivere il *Viatico dei Viaggiatori* (*Zād al-Musāfirin*), nel quale sono accennate le persecuzioni che lo avevano obbligato ad abbandonare definitivamente la patria. Nel suo alpestre romitorio impiegò gli ultimi tre o quattro lustri di vita dedito all'elaborazione del suo pensiero e della sua esperienza gnostica, occupato nella cura della piccola comunità ismaelita da lui fondata e che ancora sopravvive nelle alte valli del Pamir.

Più che l'azione di Nāṣir-i Ḥosrow, le cui tracce sarebbero state cancellate dalla successiva missione di Ḥasan-i Šabbāh, potente e po-

liticamente pregnante, è per noi interessante il suo pensiero, da poco riscoperto nei suoi veri parametri filosofici dagli studi di H. Corbin, specialmente quelli compiuti sul già menzionato *Kitāb-i ḡāmi' al-Ḥikmatain*, la sua opera fondamentale di conciliazione fra la filosofia naturale di origine greca ed il magistero occulto, entrambi precedenti dalla medesima "Nicchia delle Luci", secondo la nota espressione coranica. Gli stessi problemi, in forma meno filosofica ma più catechistica, vengono affrontati nel *Libro dello Scioglimento e della Liberazione*³, in particolare quello relativo al tempo, che Nāṣir-i Ḥosrow affronta con linguaggio e con argomenti stranamente simili a quelli dei teologi zoroastriani di pochi secoli prima. Egli distingue un "tempo misurato" dal movimento della Ruota del Cielo e l'eternità che, essendo tempo "non misurato", senza principio e senza fine (per dirla in arabo, contemporaneamente *azal* e *abad*), è puro movimento dello spirito entro se stesso, non soggetto, quindi, al superamento di una distanza che, di per sé, è già simbolo di un moto avvenuto, "caduto nel passato" o "nel ritardo" proprio al mondo creaturale. Importante è del pari la visione intensamente psichica del mondo fisico della Natura, ove Nāṣir-i Ḥosrow percepisce in ogni fenomeno un "gesto" dell'*Anima Mundi* (*Nafs al-Kull*).

Allo stesso modo di Muḥammad Sorḥ Nīšāpūrī, altro commentatore della già citata *qasida* di Abū'l-Ḥaiṭam, egli afferma che la *Natura nasce nella Materia Universale per una contemplazione che l'Anima vi proietta di se stessa*, allo stesso modo che *l'Anima nasce dall'Essere per una contemplazione dell'Intelligenza in se stessa*. L'Anima, quindi, è figlia dell'Intelligenza e la Natura dell'Anima, per cui questa può essere il principio del movimento di quella: la bellezza stessa della natura deriva dal fatto che essa è uno *Speculum Animae*⁴.

Al pessimismo manicheo del medico gnosticeggiante Muḥammad ibn Zakariyyā Rāzī (864/250 - 930/320), il Rhazes medioevale, secondo il quale l'Anima, mossa dalla brama di compenetrarsi nel mondo, ha provocato nella Materia sconvolgimenti disordinati, alla fine dei quali essa si ritroverà prigioniera in un orizzonte che non è la sua vera Patria, dal quale però verrà tratta dall'Intelletto (*'aql*, nel senso del *Noūs* manicheo) inviatole dal suo Creatore, Nāṣir-i Ḥosrow risponde con veemenza che *l'Anima non è "caduta" nella Natura, si da produrre in essa delle Forme, bensì che essa "contempla" attiva-*

mente se stessa nella Natura e che da questa contemplazione nasce la Virtù (la *enérgeia*, direbbe un Neoplatonico), che è l'origine del movimento della Natura. Cadute sono, se mai, le anime individuali, i membri del suo Pleroma, dai quali, però, essa è distinta. E qui ritorna il motivo fondamentale ismaelita del trionfo riportato su se stesso dal Terzo Angelo del Pleroma, l'Angelo dell'Umanità caduto nella decima Gerarchia per proprio errore e diventato, per eroica scelta, il Demiurgo del mondo fisico, affinché in esso le sue schiere esercitassero l'energia necessaria per liberarsi. È anche molto importante l'angelologia e la antropologia di Nāšir-i Ḥosrow: in quest'ultima il nostro Autore, primo fra tutti i pensatori "arabi", si distacca dagli Aristotelici di stretta osservanza, affermando che l'Anima non è soltanto la Perfezione della Forma di questo nostro corpo, bensì di là da essa esiste un *man-i mani* (persiano: "io dell'egotà") che ne è il *ta'wīl*, cioè l'esegesi occulta. Che vuol dire? Che di là dalla vita psichica dell'uomo esiste entro la sua anima un'angelicità pre-esistenziale, l'io vero che appartiene alla sfera suprema. La crescita segreta di questa virtualità angelica entro l'anima dell'adepto costituisce la dimensione verticale del suo Io, la memoria arcaica della sua collocazione in seno alle Gerarchie⁵. Allorché l'adepto compie quest'ascensione interiore «il suo pensiero diventa un Angelo procedente dal mondo originario: la sua parola diventa uno spirito procedente da tale Angelo; la sua azione diventa un corpo procedente da tale Spirito»⁶. Si ritrova cioè, in veste ismaelita, la triade mazdaica del Buon Pensiero, della Buona Parola e della Buona Azione (*humata, hūxta, hvaršta*), vista però secondo una prospettiva dinamica che la situa entro il movimento ascendente che, procedendo da una vocazione dell'adepto, è addirittura anteriore alla sua esistenza terrestre.

Con i punti dottrinari qui rapidamente accennati si attua il trapasso filosofico dal periodo fāṭimide dell'Ismaelismo a quello successivo, in cui esso rinascerà, mentre si spegne in Egitto, nelle terre orientali dell'*Islām*, ove acquisterà misteriosamente quell'aspetto iranico, più vicino a certe forme filosofiche ed esoteriche del Mazdeismo che all'*Islām* vero e proprio, per cui a molti studiosi moderni apparirà come una forma autentica di Iranismo, riaffermatosi miracolosamente nella sua patria antica secoli dopo la conquista islamica della Persia. Il trapasso politico, invece, sarà quello attuato da Ḥasan-i Šabbāh, il

primo Grande Maestro della *da'wat ḡadīda*, del quale ci occuperemo nel capitolo seguente.

Note:

1. V. ASAD ṬALAS, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paris 1939.
2. F.M. PAREJA, *Islamologia*, ed. spagn., vol. I, p. 142, Madrid 1925-54.
3. *Kitāb-e Gošāyeš wa Rahāyeš*, commentato e tradotto da P. FILIPPANI RONCONI, Napoli 1959.
4. H. CORBIN, *Histoire*, op. cit., p. 197.
5. H. CORBIN, *Le Livre Réunissant les Deux Sagesse*, Tehrān 1953, p. 122; IDRIS 'IMĀDU'D-DIN, *Zahru'l-Ma'āni* (MS.), cap. XIX.
6. H. CORBIN, op. cit., *ibidem*; NĀŠIRU'D-DIN ṬĀSṬI, *Ṭaṣawwūrāt*, p. 70 del testo persiano, p. 89-90, ed. W. Ivanow, Bombay 1950.

Hasan-i Šabbāh

Le fonti per conoscere la vita di questo straordinario personaggio, a parte gli studi e le edizioni moderne che si indicano nella Bibliografia, sono in primo luogo quelle date dalla stessa autobiografia, nota come *Sargozašt-i Sayyid-nā*, *Le Avventure di Nostro Signore*, che non è giunta a noi intera, bensì citata e parzialmente riassunta da tre storici persiani dell'epoca mongola, i quali ebbero la possibilità di rovistare gli archivi e le biblioteche del castello dell'Alamūt e di altre fortezze ismaelite prima che venissero incendiati dai Mongoli, al servizio dei quali essi si trovavano. Il più antico di costoro è 'Alā'u'd-Dīn 'Aṭā Malik Ġuwaynī (1226-83), che nel 1256 accompagnò la spedizione di Hülāgū alla distruzione della fortezza centrale dell'Ordine ismaelita e che, sempre al servizio dei Mongoli, nel 1259 fu governatore della conquistata e semidistrutta Bagdād. Il suo *Ta'riḥ-i Ġehān-gošā* (*Storia del Conquistatore del Mondo*), opera di prim'ordine, contiene la storia degli Ismaeliti nel terzo volume del testo (ed. London 1912-1937): ivi l'Autore narra come, avendo trovato le cronache dell'Ordine nella biblioteca dell'Alamūt, ne copiasse ciò che gli sembrava interessante prima di consegnare tutto alle fiamme. Il secondo di loro è il medico Rašīdu'd-Dīn (1247-1318), successivamente ministro degli *ilḥān* mongoli Abāqā, Ġāzān e Ulḡaytū, autore del *Ġāmi'u't-Tawārīḥ*, *Raccolta delle Storie*, opera di storia universale notevolissima e per ampiezza di informazione e per lo spirito scientifico che la pervade, veramente inusitato in quell'epoca. Il fatto sorprendente è che, pur essendo l'Autore posteriore cronologicamente a Ġuwaynī, ed usando pertanto le sue stesse fonti, egli dà degli Ismaeliti in generale e di Hasan-i Šabbāh in particolare notizie molto più precise e soddisfa-

centi che non il suo predecessore. Una terza versione dello stesso racconto è quella trasmessaci da un contemporaneo del secondo autore, certo Abū'l-Qāsim Kāšānī, recentemente scoperta¹, in cui vi sono alcuni particolari mancanti nelle precedenti relazioni. Vi sono inoltre altri frammenti e documenti di non accertata autenticità, come due lettere scambiate fra Ḥasan-i Šabbāh ed il sultano Malik-šāh, in cui quest'ultimo accusa Ḥasan di aver dato origine ad una nuova religione, corruttrice del vero *Islām* e di traviare gli ingenui montanari del Daylam. Nella risposta, animata da viva energia (ciò che fa sospettare che possa essere autentica) ed elegante nello stile, Ḥasan-i Šabbāh si difende dalle accuse protestando la sincerità del "suo" *Islām*, accusando gli 'Abbāsidi di essere degli usurpatori, affermando la legittimità del Fātimide, mettendo in guardia il Selgūco contro gli intrighi di Nizāmu'l-Mulk eccetera.

Un'altra biografia di Ḥasan-i Šabbāh, indipendente dal *Sargozāst*, è quella contenuta nell'opera del famoso storico arabo [Izz ad-Dīn Abū'l-Ḥasān 'Alī ibn Muḥammad] ibn al-Aḫṭir (1160-1234), *al-Kāmil fi'l-Ta'rīḫ*², la cui fonte, però, è sconosciuta.

al-Ḥasan b. Šabbāh [ar-Rāzī, al-Ḥimyarī], o, più semplicemente, alla persiana, Ḥasan-i Šabbāh, nacque da una famiglia šī'ita duodecimana verso la metà dell'XI secolo E.V. nel centro tipicamente šī'ita di Qumm, ove si venera la tomba della sorella dell'*imām* Riḍā. Suo padre, 'Alī, secondo la tradizione riportata da Rašīdu'd-Dīn, era immigrato in Persia da Kūfa e discendeva da famiglia yemenita, addirittura dagli antichi re ḥimyarīti dell'Arabia meridionale. In realtà la sfumatura *ḥimyarī* è una nota quasi d'obbligo nelle biografie di personaggi celebri, avventurosi o circondati da un alone di tenebroso mistero. Quando era ancora fanciullo suo padre si trasferì a Rayy, dove Ḥasan apprese le lettere e ricevette la sua educazione religiosa, essendo, quasi certamente, condiscipolo di al-Gazzālī. Nell'autobiografia egli pone l'accento sul fatto di essere stato, fra i sette ed i diciassette anni, soprattutto un ricercatore: la città ove egli si trovava era proprio il luogo più adatto per soddisfare questa sua brama di conoscenza. L'antica Rhagae dell'*Avestā*, città ricca e importante già al tempo dei Medi, presunto luogo di nascita di Zarathuštra e già capitale parthica, era, prima della catastrofe mongola del 1221, un centro attivo di cultura islamica sia ortodossa che eterodossa: basti ricordare i vari ar-Rāzī

menzionati nella storia del pensiero islamico, il primo dei quali citato nelle pagine che precedono.

Del suo periodo di studente si ricorda la leggenda, quasi certamente infondata ma molto romantica, accennata dal Fitzgerald nella prefazione alla sua celebre traduzione delle *Rubā' iyyāt* di 'Umar Ḥayyām. Secondo tale leggenda Ḥasan-i Šabbāh, 'Umar Ḥayyām, il celebre poeta astronomo e matematico, ed il giovane Nizāmu'l-Mulk sarebbero stati condiscipoli dello stesso maestro. Poiché erano molto amici avrebbero stretto il patto secondo il quale il primo di loro che fosse riuscito a raggiungere una posizione nella vita avrebbe aiutato gli altri due. Nizāmu'l-Mulk, dopo qualche anno, divenne primo ministro del sultano, ed allora i suoi antichi compagni di scuola gli ricordarono la promessa. Egli offrì a ciascuno di loro un posto di governo, ma essi rifiutarono: 'Umar Ḥayyām, temendo il peso delle responsabilità di un ufficio, si contentò di una pensione che gli permise di godersi la vita; a Ḥasan, invece, non piacque la prospettiva di restare confinato in provincia, ed egli chiese addirittura un posto a corte. Ottenuta soddisfazione di questo suo desiderio, sarebbe divenuto rivale dello stesso Nizāmu'l-Mulk, suo benefattore. Spezzata l'amicizia, Nizāmu'l-Mulk lo mise in cattiva luce agli occhi del sultano, per cui a Ḥasan non restò altra via che fuggire. Andatosene in Egitto, presso al-Mustanšir, si convertì all'ismaelismo e preparò la vendetta contro Nizāmu'l-Mulk, che, come si è detto, doveva morire molti anni dopo per il pugnale di due *fidā'ī*, cioè due "devoti" ismaeliti.

La storia è molto probabilmente una favola, inventata almeno mezzo secolo dopo la morte di Ḥasan-i Šabbāh. Se non altro perché Ḥasan (morto nel 1124) e 'Umar Ḥayyām (morto più o meno nello stesso giro di tempo) possono essere stati coetanei, ma non lo erano certamente rispetto a Nizāmu'l-Mulk, che fu ucciso nel 1092, quando aveva già passato la settantina.

Sentiamo ora che cosa dice di se stesso Ḥasan-i Šabbāh, secondo il brano dell'autobiografia citato da Rašīdu'd-Dīn, che, per lo stile diretto e scarno, ha tutta l'aria di essere autentico:

«Sin dai giorni della mia fanciullezza, dall'età di sette anni, trovavo molto diletto nelle varie scienze e desideravo diventarlo in religione: fino all'età di diciassette anni ricercai la conoscenza. Ma restavo attaccato alla setta dei Dodici Imām seguita dai miei genitori.

In Rayy incontrai una persona di nome Amīra Darrāb: di tempo in tempo esponeva e spiegava la dottrina dei Califfi d'Egitto, come prima di lui aveva fatto Nāṣir-i Ḥosrow, huḡḡa del Ḥorāsān e della Georgia (?). La cosa, però, non aveva avuto successo ai tempi di Sultān Maḥmūd. Abū 'Alī Sīmḡūr ed una moltitudine di persone avevano accettato il sistema [ismaelita], e così pure Naṣr ibn Ahmad il Sāmānide e parecchi personaggi della corte di Buḥārā avevano accolto tale dottrina³. Ora io non avevo mai nutrito alcun dubbio o incertezza circa la mia fede: sul fatto che vi fosse un Dio solo, vivente, costante, onnipotente, forte, uidente e veggente, ed un Profeta e un imām, che permette e vieta, e Paradiso e Inferno, e comandamenti e interdizioni. Era mia opinione che la religione e la dottrina fossero quelle che il popolo in generale conosceva, in particolare la šī'a, e mai mi era venuto il dubbio che la verità dovesse venir ricercata fuori dell'Islām; [supponevo pure] che la setta degli Ismaeliti fosse una specie di Filosofia [greca, cioè fuori della Religione], e che il sovrano dell'Egitto fosse un Filosofo. Amīra Darrāb era persona retta e morale. Quando, per la prima volta, mi parlò e mi spiegò le dottrine professate dagli Ismaeliti, "Amico mio", gli dissi, "non starmi a ripetere quello che dicono costoro, poiché è gente fuori della Comunità e ciò [che dicono] è contrario alla [retta] Dottrina". Nelle nostre conversazioni avemmo dibattiti e dispute, durante i quali smontò e demolì le mie argomentazioni. [Con tutto ciò] non mi arrendevo, ma quelle parole sortirono il loro, effetto... Amīra mi disse: "Di notte, quando penserai in sogno (dar ḥ'āb), conoscerai qual cosa che ti convincerà".

Nel frattempo persi i contatti con lui, ma trovai molte prove dell'Imāmato di Ismā'il nei libri della setta e, così seguitando, giunsi agli Imām 'occultati' (mastūr). Ne restai sconvolto e mi dissi: "Questo imāmato dipende da una designazione [naṣṣ, del successore da parte dell'imām in carica] e della trasmissione di conoscenze (ta'lim). Io non so quali siano queste".

In tali frangenti caddi preda di una malattia pericolosa e grave. Dio volle che la mia carne e la mia pelle divenissero un poco diverse. Il detto: "Dio mutò la sua carne in qualcosa di meglio che la sua carne ed il suo sangue in qualcosa di meglio che il suo sangue" si inverò in me. Mi venne di pensare: "In verità questa setta è veritiera e, per la mia

straordinaria paura, non ho voluto ammetterlo... Il tempo estremo è venuto ed io morirò senza aver raggiunto la verità".

Finalmente uscii da quella grave malattia. Trovai un altro Ismaelita di nome Abū Naḡm Sarrāḡ ('il sellaio'): chiesi a lui che mi informasse della sua setta ed egli mi espose ciò che ricercavo, con spiegazioni ed analisi, sì che io venni informato dei punti astrusi e della sua realtà finale. Indi cercai di prestare giuramento di fedeltà presso un'altra persona, di nome Mu'min, alla quale lo šayḥ 'Abdu'l-Malik-i 'Aḡṡāš aveva concesso la licenza di [diffondere la] da'wa. Egli disse: "Tu sei Ḥasan (buono, bello): il tuo rango è superiore al mio, che sono [solo] Mu'min (credente): come posso io ricevere il tuo giuramento ed il tuo impegno di seguire l'imām?". Dopo molte mie insistenze egli accolse il mio giuramento. Indi, nel mese di Ramaḍān dell'anno 464 (1076 E.V.), 'Abdu'l-Malik-i 'Aḡṡāš, in quel tempo dā'i di Esfahān e Āzerbaigān, venne a Rayy. Dopo avermi visto mi approvò e mi diede, nella da'wa, l'incarico di nā'ib. Mi disse: "Devi andare alla corte [dell'imām]" ».

Fino a qui giunge la reale autobiografia, ma non vi è dubbio che la descrizione dei suoi successivi movimenti fatta da Rašīdu'd-Dīn provenga dalla stessa fonte. Dai passi che precedono risulta evidente che la da'wa fātimide era già ben radicata e diffusa in Persia prima della predicazione di Ḥasan-i Šabbāḥ e che la missione di Nāṣir-i Ḥosrow aveva lasciato tracce sensibili in diverse parti dell'Irān settentrionale. Sia costui che 'Abdu'l-Malik-i 'Aḡṡāš erano personaggi di grande influenza, le cui opere letterarie e filosofiche avevano molti lettori negli ambienti sunniti, come testimonia lo stesso Ibn al-Aṭīr. Lo Hodgson⁴ esprime il parere che la stessa dottrina diffusa successivamente da Ḥasan-i Šabbāḥ risalga ad 'Abdu'l-Malik-i 'Aḡṡāš e sia stata da lui resa semplicemente più popolare traducendola dall'arabo in persiano. Ḥasan-i Šabbāḥ parti quindi per l'Egitto, seguendo un lunghissimo itinerario che aveva probabilmente lo scopo di fargli rendere conto, prima, della situazione della da'wa nella Persia settentrionale ed in Siria, sì da poterne poi riferire al califfo al-Mustanṣir. Da Esfahān, dove si trovava nel 1076, passò nell'Āzerbaigān, da dove successivamente si diresse a Mayyāfāriqin: da quest'ultima città fu cacciato dal Qādī per aver affermato l'illiceità di interpretare le cose della re-

ligione da parte dei singoli, tale interpretazione appartenendo solo all'*imām*. Andò a Damasco, ma non gli riuscì di continuare da lì il viaggio per via di terra in Egitto, a causa di operazioni militari che impedivano ogni comunicazione per quella strada. Si recò quindi a Beirūt, ove si imbarcò per l'Egitto, giungendo al Cairo il 30 agosto 1078. Si narra che fu molto bene accolto dai dignitari della corte fātimide: Ibn al-Aḡr giunge ad affermare che al-Mustanṣir stesso avrebbe indicato a Ḥasan-i Šabbāh il proprio figlio Nizār quale erede presuntivo al trono: la storia è indirettamente confermata dalle fonti anti-Nizār, col dire che, interrogato l'*imām* circa il suo erede, egli avrebbe detto "Abū Maṣṣūr", *kunya* che, allora, veniva attribuita a Nizār e che più tardi sarebbe stata data a suo fratello al-Musta'li. Le condizioni in cui Ḥasan-i Šabbāh vide l'Egitto erano notevolmente diverse da quelle in cui ci visse Nāṣir-i Ḥosrow. La pace che Badr al-Gamālī aveva imposto al paese con la sua personale dittatura era più simile al sonno comatoso di un ammalato che alla placida energia di un organismo in regolare sviluppo. Ignoriamo se sia vero o no, ma poco dopo, secondo quanto narra Rašīdu'd-Dīn, Ḥasan-i Šabbāh si mise in contrasto con l'onnipotente dittatore, per cui in breve venne imprigionato, indi espulso dal paese, a bordo di una nave "franca" diretta in Ifrīqiyya. La storia della sua rivalità con Badr o della sua lite con costui a proposito del *naṣṣ* di Nizār sembra poco attendibile: appare piuttosto come una leggenda inventata per sottolineare la sua fedeltà verso la "giusta causa", quando questa "giusta causa" non esisteva ancora, dato che al-Mustanṣir era ancora vivo e, quindi, suo figlio (il maggiore) non aveva ancora subito la nota usurpazione. Non si sa nemmeno di sicuro se Ḥasan-i Šabbāh ebbe realmente qualche incontro significativo col vecchio califfo, sembra addirittura che non lo abbia mai personalmente incontrato. In ogni caso pare certo che, dopo un anno e mezzo o due anni di permanenza nel regno in terra dell'*Imām*, il nostro missionario se ne dovesse andare, con le buone o con le cattive. La nave su cui era imbarcato, uscendo da Alessandria, incappò in un fortunale come ce ne sono frequentemente a mezzo inverno: ridotta la velatura dovette virare di bordo e, anziché verso l'Africa, si diresse verso la costa siriana, dove naufragò. Ḥasan-i Šabbāh, salvatosi dal naufragio, via Aleppo e Baḡdād tornò in Persia, questa volta molto più rapidamente. Giunse a Eṣfahān il 10 giugno 1081, con un piano ben chiaro in testa,

che condusse a termine con inflessibile energia per tutto il resto della sua vita. Sembra che egli abbia compreso due elementi essenziali: la causa ismaelita, ormai, in Egitto sopravviveva a se stessa; occorreva farla vivere di nuovo in Oriente, in Persia, ove i due fattori opposti dell'ostilità governativa, da una parte, e le diffuse complicità ambientali, dall'altra, le avrebbero conferito quel mordente che in Occidente aveva perduto già da un secolo. Il secondo elemento sembra essere stato quello di accoppiare la causa dell'*Imām* ad una rivolta generale contro i Selgūchidi, difensori dell'ortodossia sunnita, sì, ma anche - in molti casi - oppressivi tiranni delle popolazioni persiane dei centri minori. Questa è probabilmente la ragione per cui, agli inizi della *dā'wa* di Ḥasan-i Šabbāh, si registrano tanti nomi di artigiani e di rappresentanti di quelle classi agricole iraniche che facevano le spese di tutte le guerre e di tutti gli insediamenti militari e pastorali delle bande turche del sultano.

Oltre a ciò il potere selgūchide portò ad un mutamento sostanziale nei quadri dirigenti della società persiana del tempo. Al posto della classe dei *dehqān*, piccoli e medi proprietari agricoli che continuavano l'antica nobiltà campagnola dell'epoca sāsānide, troviamo ora al vertice della società persiana, immediatamente dopo il sultano e la sua nobiltà di servizio, formata da nomadi turchi ed iranici (Curdi eccetera), una burocrazia di intellettuali reclutati dai Selgūchi fra la popolazione persiana, che avevano il compito di amministrare l'impero. L'antica relazione patriarcale fra il signore persiano, o arabo iranizzato, ed i contadini, suoi immediati dipendenti, si spezza. Un diaframma formato da intellettuali privi di rapporto diretto con "la terra", cittadini per aspirazione innata, separa sempre di più il popolo dallo Stato, costituito dal Sultano, dal suo esercito e dalla sua burocrazia. Sotto un certo punto di vista, come osserva l'iranologo russo Bart'old, l'Ismaelismo persiano si afferma fra il popolo proprio perché appare come un tentativo di ritorno a condizioni politico-sociali arcaiche ad esso più congeniali, in quanto fondate su una collaudata tradizione.

Per i primi nove anni Ḥasan-i Šabbāh condusse la propaganda attraverso l'Irān meridionale; "da Kermān a Yazd", indi tornò a Eṣfahān, da dove partì per il sud, il Hūzestān montuoso. Indi fu la volta del nord, e Ḥasan-i Šabbāh rivolse la sua attenzione a quelle province

che, per ragioni geografiche e umane e scarsa accessibilità, erano state frequentemente ribelli all'autorità centrale, quali il Daylam, da dove era discesa la casata dei Buwayhidi šī'iti, il Gilān, anche quello nido di ribelli 'alīdi, discendenti dagli Zayditi del Tabarestān, da dove provenivano anche gli Ziyāridi che avevano governato fino a poco prima la regione fra Rayy e Qazwīn. Spostandosi ad est, sugli attuali confini fra l'Afġānistān e l'Īrān a nord del Seistān, rivolse la sua attenzione anche a quell'ampia regione montuosa nota allora come Quhistān, nei cui pressi le oasi-città di Tūn, Qā'in, Tabas, Birġand e Dara rappresentavano la porta di entrata dal Horāsān alla Persia vera e propria. Queste due regioni geografiche, con profonde tradizioni ribellistiche di quell'alīdi, divennero il perno della successiva *da'wa* di Ḥasan-i Šabbāh.

Si trattava ora di sostituire la predicazione clandestina, fondata su case private e nuclei urbani abitati da favoreggiatori, con una *da'wa* basata su solide fortezze tenute da guarnigioni fedeli a tutta prova, dalle quali potesse irradiarsi un'azione volta a volta di appoggio a gruppi ismaeliti, di disturbo e distruzione di fazioni avverse, di intimidazione nei riguardi delle città vicine. Ḥasan-i Šabbāh comprese che solamente creando una base statale-militare indipendente avrebbe posseduto quella forza necessaria per imporre prima il credo ismaelita, poi il dominio temporale dell'*imām*.

Dopo il suo giro nel Hūzestān si recò, con tutta probabilità, nella città di Dāmġān, da dove, per tre anni, mandò missionari nelle vicine montagne del Māzanderān ed in quelle più lontane verso ovest del Daylam (Daylamān) per convincere e preparare le popolazioni locali alla venuta dell'*imām* ed alla rivolta contro il dominio selġuchide. Poco dopo scelse come primo obiettivo la fortezza imprendibile dell'Alamūt a nord di Qazwīn, a ridosso della strada maestra che da Rayy conduce verso l'Āzerbaġān e di quelle vie che da Qazwīn conducono verso Hamadān e verso i due 'Īrāq. Un nodo strategico, quindi, di importanza fondamentale. La fortezza era molto antica ed era appartenuta ai re del Daylam prima della conquista araba e della diffusione dell'*Islām* (la regione, si sa, era restata a lungo zoroastriana e si convertì all'*Islām* pacificamente, preferibilmente alla confessione šī'ita, diffusa dalle famiglie 'alīdi alle quali si è accennato). Il nome del castello - generalmente interpretato "nido di aquila" - è di origine sconosciuta; non è da escludersi che si tratti di un toponimo pre-indo-

europeo, come se ne trovano tanti nell'Īrān settentrionale (Āmul, Āmū Daryā ecc.). Si diceva che un re locale, andando a caccia, perdesse l'aquila addestrata che usava a guisa di falcone, e che quest'aquila volasse sulla cornice rocciosa ove sorse più tardi la fortezza: il re, scorrendo il rapace lassù, ebbe appunto l'idea di costruirvi il castello, dicendo nel dialetto locale: "*ālūh āmūt!*" ("l'aquila ha insegnato" - *āmūt*, però, significa anche "nido").

Nell'860 il principe 'alīde della regione ricostruì il castello che, al tempo di Ḥasan-i Šabbāh, si trovava nelle mani di un altro 'alīde di nome Mahdī, vassallo del sultano Malik-šāh.

Da Šāhriyār-kūh, nel Māzanderān, Ḥasan-i Šabbāh mandò ad Alamūt un suo abile *dā'i*, certo Husayn Qā'īnī, il quale si preoccupò di convertire la popolazione locale, indi la guarnigione della fortezza. Compiuto ciò Ḥasan-i Šabbāh venne di persona ed alloggiò ad Andiġrūd, nei pressi del castello. Invitato Mahdī a convertirsi, quello apparentemente accettò, ma non fece entrare nella fortezza i fedeli di Ḥasan-i Šabbāh. Seguiamo ora la narrazione di Rašīdū'd-Dīn:

«Nostro Signore... venne ad Andiġrūd, che è accanto ad Alamūt, nel mese di Raġab dell'anno 483 (1090): ivi si stabilì per certo tempo. A cagione della sua grande ascesi e pietà molti si fecero suoi discepoli ed accettarono la da'wa. Finalmente, nella notte del mercoledì 6 Raġab del medesimo anno, egli venne alla fortezza di Alamūt e, avendo dichiarato il suo nome come dehhodā ("capo di villaggio"), titolo. Qui si riferisce ad un passo precedente, ove si menziona il dehhodā Ḥosrowšāh, suo discepolo, che venne a lui dal villaggio Čenāšāk presso Astarābād, n.d.T.), visse nella fortezza segretamente. Ora, in tempi antichi, quel luogo era stato chiamato Aluh (Ālūh) Āmūt - cioè a dire "il nido dell'aquila" - e per una coincidenza strana e meravigliosa le lettere di Aluh Āmūt, secondo il calcolo numerico (cioè facendo la somma dei valori numerici delle lettere, secondo l'uso arabo dell'abjad), davano la data della sua ascesa entro l'Alamūt, proprio quando lo portarono di nascosto entro la fortezza. Quando l'alīde Mahdī si rese conto della situazione non ebbe più scelta, e gli fu data licenza di andarsene.

Come prezzo della fortezza egli (Ḥasan-i Šabbāh) scrisse un [buono per] 3000 dīnār d'oro, da riscuotersi presso il signore di Ġirdkūh ed il capo (ra'īs) di Dāmġān, Muẓaffar, l'amministratore che

aveva segretamente accettato la da'wa. Data la sua estrema severità e pietà Hasan usava scrivere note brevi e stringate, sicché la tratta fu redatta come segue: in poche linee e curve egli scrisse: "Ra'īs Muẓaffar - Dio lo custodisca! - pagherà la somma di 3000 dīnār quale prezzo della fortezza di Alamūt all'"alīde Maḥdī - pace sia sul Profeta Eletto e sulla Sua Famiglia. - Iddio ci sia bastevole, ché Egli è Custode eccellente!".

L' "alīde prese questa tratta, ma pensò: "Ra'īs Muẓaffar è un gran personaggio, l'inviato stesso dell'emiro Dād Ḥabaṣī ibn Altūn-tāq: come potrà costui pagarmi qualcosa su ordine di questa oscura persona? Dopo un certo tempo al-Maḥdī giunse a Dāmḡān in condizioni di bisogno e decise di tentare quella tratta col ra'īs Muẓaffar. Immediatamente il ra'īs baciò lo scritto e gli diede l'oro" »⁶.

La conquista dell'Alamūt fu l'inizio di una serie di simili imprese, delle quali si discorre in seguito, che caratterizzarono fino alla fine l'Ismaelismo persiano. Alle schiere di adepti "fedeli fino alla morte", i *fidā'iyyūn*, che vivevano nelle città mescolati alla folla di coloro che seguivano diverse confessioni, si aggiunse la presenza inaspettata e minacciosa di una catena di fortezze inespugnabili che avevano il duplice vantaggio di essere al ridosso delle principali vie di comunicazione fra l'Est e l'Ovest e di cingere, come un baluardo, regioni prevalentemente montane, totalmente governate dal gran *dā'i* del Daylam. Nella volontaria reclusione entro la fortezza dell'Alamūt giganteggia la figura di Ḥasan-i Šabbāḥ: si narra come, totalmente immerso nelle sue meditazioni e nella direzione dell'Ordine, non uscisse mai più dal castello, ove morì trentacinque anni più tardi. Sarebbe salito sul tetto della sua abitazione due volte soltanto. La sua severità di vita - che appare in contrasto con la dottrina gnostica da lui professata, per la quale non solo tutte le diverse religioni sono virtualmente abrogate, ma anche la stretta osservanza dei comuni comandamenti sembra perdere ogni importanza - appare impressionante: mise a morte i suoi stessi due figli in due occasioni diverse, uno perché implicato in un omicidio (probabilmente la morte di Ḥusayn Qā'nī, avvenuta nel 1102) e l'altro, sembra, perché dedito al vino. Contrariamente all'uso arabo-islamico mandò lontane le donne di casa, moglie e figlie, ogni qualvolta la sua fortezza si trovò investita da ope-

razioni belliche: da allora in poi i capi ismaeliti presero l'abitudine di non avere accanto donne e famiglia allorché essi esercitavano funzioni militari in campo.

Attorno all'epoca della presa dell'Alamūt anche le comunità ismaelite cittadine si risvegliarono a nuova vita in seguito alla propaganda di Ḥasan-i Šabbāḥ: e dei suoi *du'āt*. La loro attività è seguita con preoccupazione dall'onnipotente Nizāmū'l-Mulk, che ne indovina il reale pericolo e adotta subito energiche misure per stroncarla. Comincia quindi la serie degli *assassinii* (il vocabolo, però, è posteriore) di avversari politici e religiosi, soprattutto politici, seguiti da massacri di Ismaeliti o per iniziativa della folla sunnita fanatizzata o per ordine di capi turchi imprudenti, fino a quando il terrore incusso dall'Ordine e l'equilibrio delle forze impose una pace relativa. Il ricorso all'omicidio come sistema di punizione o mezzo di ammonimento non è nuovo nella storia dell'Islām: esso fa parte della "guerra santa segreta", *ḡihād ḥafī*, era stato largamente impiegato dagli Ḥārīgītī e da gruppi estremisti šī'itī, i cosiddetti "strangolatori" (*ḥunnāq*). Ma presso nessuno di quei gruppi, osserva lo Hodgson⁷, fu data all'assassinio quell'importanza politica che avrebbe rivestito presso i Nizārī. Il primo ammazzamento del genere ebbe probabilmente luogo a Sāvah, a breve distanza da Qumm e da Rayy, un paio d'anni dopo la presa di Alamūt. La popolazione aveva osservato che, durante le celebrazioni musulmane comuni, un gruppo di šī'itī si riuniva da parte, per compiere le preghiere separato dagli altri. Le autorità arrestarono diciotto di loro, li interrogarono e poi li rilasciarono. Poco dopo essi cercarono di convertire il *muezzin* locale, oppure, una volta che l'ebbero convertito, furono da lui traditi. Comunque sia il *muezzin* fu da loro ucciso: Nizāmū'l-Mulk, che aveva giustamente subodorato la vastità della congiura dei *bā'itī*, si interessò personalmente del fatto e ordinò l'esecuzione del responsabile, certo Tāḥir an-Naḡḡār ("il Falegname"). La sua morte fece seguito a quella di suo padre, un predicatore, ammazzato a Kermān dalla folla fanatizzata contro gli Ismaeliti. Intanto Ḥasan-i Šabbāḥ si preoccupava di tenere saldamente tutto il distretto circostante l'Alamūt, chiamato Rūdḡār, già descritto dal geografo al-Qazwīnī nei suoi *ʿĀṭaru'l-Bilād* come un'orrida regione coperta di rocce e di foreste e, per colmo di "inciviltà", abitata da Daylamiti eretici e ribelli. In realtà questa zona è percorsa da alcune vallate fertili, che

permettono vita indipendente ai villaggi, i suoi unici raggruppamenti umani. Nell'epoca alla quale ci riferiamo le popolazioni locali obbedivano ad un'aristocrazia ereditaria che abitava in castelli e case fortificate. Impadronirsi di questi con la forza o con la persuasione fu il compito che si assunse Ḥasan-i Šabbāh all'indomani del suo insediamento. E ci riuscì ben presto. Uno dei castelli più importanti, quello di Lammasar, fu da lui occupato nel 1101, o, secondo Rašidu'd-Dīn, nel 1096: la fortezza, posta in cima ad una roccia dalla quale si domina lo Šāh-rūd, fu conquistata da Buzurgumūd (Bozorg-omūd), luogotenente e successore di Ḥasan-i Šabbāh, che costrinse la popolazione locale a scavare canali onde provvedere di acqua la roccaforte, nella quale egli fece costruire palazzi e giardini, uno dei quali occupava l'area del cimitero degli antichi re del Daylam. Sei anni più tardi, con la tecnica abituale, gli Ismaeliti si impadronirono della fortezza di Girdkūh, a sud di Dāmḡān, che domina le vie verso il Ḥorāsān e che rappresentava la cerniera fra la catena dei possedimenti ismaeliti siti nelle province settentrionali ed i loro recenti insediamenti nel Qūhistān. In questa zona montagnosa, situata, come si è detto, fra il Seistān ed il Ḥorāsān, il *dā'ī* Ḥusayn Qā'nī, uomo del posto, svolse fra il 1091 ed il 1092 intensa propaganda su un terreno quanto mai propizio alla ribellione.

L'intera provincia sopportava a stento le angherie dei locali governatori selḡūchidi. Un episodio, la pretesa di un alto ufficiale turco di avere la sorella di un signore locale della nobile stirpe dei Simḡūr, diede luogo ad una sollevazione generale. Qui non si trattò più di conquistare con inganno o stratagemmi le varie fortezze. La *dā'wa* ismaelita divenne la bandiera di rivolta di un'intera popolazione solidale contro l'oppressore straniero. In breve Zūzan, Qā'in, Ṭabas, Tūn, Tur-šīz e Birḡand caddero nelle mani dell'agente di Ḥasan-i Šabbāh: una regione intera si trasformava in uno stato ismaelita. Più a nord gli Ismaeliti conquistarono, senza colpo ferire, la fortezza di Girdkūh, aiutati dallo stesso governatore di Dāmḡān, il Muẓaffar del quale si è già parlato. Costui, che era stato segretamente convertito dal maestro di Ḥasan-i Šabbāh, 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš, convinse l'emiro Dād Habašī, dal quale dipendeva, a fargli affidare la piazzaforte dal sultano Malik-šāh. A vultala la fece riparare, rafforzare e provvedere di abbondanti vettovaglie, munizioni ed armi a spese del Sultano stesso. Fatto

ciò si dichiarò seguace di Ḥasan-i Šabbāh, al quale passò con armi e bagagli. Per ben quarant'anni, quanti gliene restavano da vivere, comandò la fortezza (che controllava, praticamente, tutte le vie che uniscono il Ḥorāsān e la Persia propriamente detta).

Ma il colpo peggiore per Malik-šāh, la cui capitale estiva era, come si è detto, Ešfahān, fu vibrato da Aḥmad, figlio di 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš, nel 1100. Costui, allorché suo padre fu costretto alla fuga, ebbe licenza di rimanere nella capitale perché si riteneva che non condividesse le idee paterne. Di questa circostanza egli approfittò per lavorare meglio a favore della causa ismaelita. Vicino alla città vi era la fortezza di Šāhdiž, tenuta da mercenari daylamiti. Lo storico Rāwandī ci narra come Aḥmad, divenuto maestro di scuola dei figli di quei soldati, riuscisse in breve a conciliarseli, indi a convertirli al credo ismaelita: da lì ad impossessarsi del castello il passo fu breve.

Poco tempo più tardi gli Ismaeliti si impadronirono di un'altra fortezza presso Ešfahān, Ḥalingān, a quanto si narra con lo stratagemma escogitato da un falegname, il quale fece ubriacare completamente la guarnigione durante un banchetto da lui stesso offerto. Dopo questi fatti la psicosi degli Ismaeliti dilagò, accresciuta dal terribile ammonimento degli assassini - uno dei primi fu quello di Niẓāmu'l-Mulk -, dalla minaccia crescente delle loro fortezze e delle loro escursioni e dalle terribili dicerie che circolavano sui loro riti, che si supponevano nefandi, e sulle loro credenze. Si giunse al punto che gli emiri del sultano Bārkiyāruq, succeduto a Malik-šāh, gli chiesero permesso di comparire in sua presenza in cotta a maglia, timorosi di ricevere, una volta lontani dalle loro tende, una pugnata tirata da qualche *fidā'ī* travestito da domestico di corte o da guardia del corpo del sultano stesso!

Molto più lontano, all'estremo sud della Persia, nel Ḥūzestān montagnoso, Abū Ḥamza, un *dā'ī* recentemente tornato dall'Egitto, conquistò due fortezze presso la città natale di Arraḡān, già cova di banditi. Da lì egli si mise in condizione di dominare indisturbato le vie percorse dalle carovane dirette in 'Irāq ed al Golfo Persico, seminando il terrore nei distretti di Arraḡān e Zīr⁶. Più ad ovest la località alla quale si spinse questa prima ondata ismaelita fu la città di Takrīt, sul medio Tigri a nord di Baḡdād, il cui governatore, uno šī'ita duodecimano, consegnò la cittadella al missionario ismaelita, il persiano Kai-qobād, che la tenne per una dozzina d'anni, fino a quando fu costretto

ad arrendersi ad un altro šī'ita duodecimano, il capo arabo Šadaqa, ricordato come esempio di coraggio e di cavalleria. Pare che il primo possessore della piazzaforte fosse indotto dall'inganno a cedere a Kai-qobād, perché lo riteneva suo correligionario: espìò il suo errore venendo ucciso dagli infuriati emiri di *Sulṭān Bārqi-yāruq*, nonostante che questi cercasse di farlo risparmiare.

Tutta questa catena di insurrezioni ebbe, quindi, il risultato di fornire nel giro di pochi anni una solida base territoriale in Persia, nel cuore dei domini selgūchidi, al movimento ismaelita, ancora formalmente obbediente all'*imām* di Egitto.

Di fronte all'improvviso dilagare del movimento ismaelita in Persia, dai chiari caratteri di rivolta politica contro il potere selgūchide, non priva di un certo sentimento nazionale persiano, Malik-šāh mandò nel 1092 due spedizioni, una all'Alamūt ed una nel Quhistān, per distruggere o almeno per far sloggiare i ribelli dai loro nidi d'aquila. Guwaynī ci ha tramandato la narrazione di fonte ismaelita della prima di queste due spedizioni:

«Sulṭān Malik-šāh, all'inizio dell'anno 485, mandò un emiro di nome *Arslān Tāš* con l'ordine di espellere ed estirpare *Hasan-i Šabbāh* e tutti i suoi seguaci. Questo emiro si attestò di fronte all'*Alamūt* il primo ġumadā di quell'anno. A quel tempo *Hasan-i Šabbāh* non aveva sull'*Alamūt* più di 60 o 70 uomini, ed essi avevano provviste scarse. Col poco di cui disponevano, appena il necessario per sopravvivere, sostennero l'urto degli assediati. Uno dei du'āt di *Hasan*, un uomo detto *Dehdār Bū-Ālī*, venuto da *Zuwarā* ed *Ardistān*, risiedeva a *Qazwīn*, dove aveva convertito alcuni abitanti: così pure vi era gente della zona di *Tāliqān*, *Kūh-i Bara* e *Ray* che dava ascolto alla propaganda di *Hasan-i Šabbāh*; tutti costoro prestavano obbedienza all'uomo che risiedeva in *Qazwīn*. *Hasan-i Šabbāh* si rivolse per aiuto a *Bū-Ālī*, ed egli suscitò una schiera di combattenti da *Kūh-i Bara* e *Tālaqān* e, allo stesso tempo, mandò armi ed arnesi da guerra da *Qazwīn*. Circa 300 di questi uomini vennero in aiuto di *Hasan-i Šabbāh*: si gettarono entro il castello di *Alamūt* indi, con l'aiuto della guarnigione, e spalleggiati dalla gente di *Rūdār*, che era d'accordo con loro, fuori della fortezza, una notte - verso la fine del mese di šā' bān di quell'anno - assalirono di sorpresa l'esercito di *Arslān Tāš*.

*Per la divina predestinazione l'esercito [degli assediati] fu posto in fuga e, lasciato l'Alamūt, ritornò a Malik-šāh*⁹.

Quanto a Malik-šāh, morì nell'anno stesso, supponiamo anche lui "per divina predestinazione", provocando, con il suo trapasso, il ritiro immediato dell'esercito mandato nel Quhistān. Ma, prima di morire, Malik-šāh doveva provare entro la sua stessa corte quanto giungesse lontano la mano degli Ismaeliti. Questa volta il colpo fu diretto contro l'ispiratore e primo ministro del Sultano, Nizām al-Mulk, che il 12 *Ramadān* 485 (16 ottobre 1092), mentre veniva portato in lettiga dal luogo delle udienze alla tenda delle sue donne (si era in campo presso *Nehāvand*), venne pugnalato a morte da un *fidā* T, certo *Bū Ṭāhir Arrānī*, che gli si era avvicinato travestito da derviscio. L'impresa suscitò grandissima impressione e nessuno si sentì più sicuro, per quanto il suo rango lo facesse ritenere potente e protetto. Particolarmente presi di mira si sentirono - e non a torto - tutti coloro (sovrani, governatori, capi militari e religiosi) che avevano sciagurato anatemi contro gli eretici o li avevano perseguitati. Si calcola che furono 55 le personalità di una certa importanza fatte ammazzare da *Hasan-i Šabbāh* per mezzo dei suoi fanatici. Naturalmente tale attività suscitò anche qualche reazione, del genere di linciaggi di presunti Ismaeliti da parte delle plebi, ma il terrore suscitato dagli onnipresenti *fidā* 'iyyān sconsigliava le personalità di una certa importanza di abbandonarsi a simili futili iniziative.

Mentre la *da'wa* orientale si organizzava saldamente intervenne, nel 1094, la morte di al-Mustaṣṣir e la successiva usurpazione del figlio minore al-Musta'ī, appoggiato dalle truppe del suocero al-Afḍal, di cui si è già parlato: questi fatti costrinsero *Hasan-i Šabbāh* - che probabilmente li aveva già previsti - a prendere spiritualmente ma anche concretamente la direzione di tutto il movimento ismaelita orientale, pur non essendo egli l'*imām* ed essendo anche molto dubbia la sopravvivenza di Nizār o di un suo preteso figlio, partorito in Persia, come si diceva, da una sua schiava ivi condotta segretamente. Si è detto anche che Nizār, fuggito all'*Alamūt*, avesse sposato una figlia di *Hasan-i Šabbāh* dalla quale discesero gli *imām* dell'Ordine, che misteriosamente ricompariranno due generazioni più tardi¹⁰. In ogni caso la *da'wa* iranica non riconobbe al-Musta'ī, si mantenne fedele alla fi-

gura di Nizār ed alla persona dei suoi presunti eredi e continuò imperterrita la sua opera, con una fermezza ed un'energia che ancor oggi causano ammirato stupore.

In questi terribili frangenti si staglia potente la personalità di Ḥasan-i Šabbāh. La fedeltà a Nizār significava, per gli Ismaeliti di Persia, la rinuncia a qualunque collegamento con gli ancor potenti Fātimidi, per la causa dei quali si erano battuti fino alla morte di al-Mustansir. Più tardi, nel 1121, allorché il "facitore di califfi" al-Afdal morirà assassinato al Cairo (si è detto che ciò avvenne ad opera di tre misteriosi personaggi venuti da Aleppo, con chiaro riferimento a Ḥasan-i Šabbāh. Più probabilmente egli fu fatto uccidere dal califfo al-Āmir e da quello che diventò poi il suo ministro, al-Ma'mūn), al-Āmir, libero dall'oppressiva protezione del generale, cercherà di ristabilire i contatti con gli Ismaeliti di Persia e di ricondurli all'obbedienza. Una congiura contro di lui e contro il nuovo ministro al-Ma'mūn sarà la risposta di Ḥasan-i Šabbāh. Ora, se la causa di Nizār sopravvisse alla sua morte e fu mantenuta con tanta rigorosa fermezza dai suoi seguaci persiani, dobbiamo supporre o che Ḥasan-i Šabbāh si fosse realmente assicurato della persona del figlio infante dell'*imām*, e allora non si comprende come l'*imām* erede di Nizār, giunto all'età virile, non sia stato presentato quale capo legittimo degli Ismaeliti di Persia, bensì, molti anni dopo, il suo discendente al-Ḥasan II (l'*imām* della *Qiyāma*: regnò nel 1162-1166), o che Ḥasan-i Šabbāh abbia adottato una soluzione per così dire "spirituale", che però, dal punto di vista della legittimità storica, risulta un inganno. Vale a dire che egli abbia trasferito la questione dell'*imām* su un piano puramente interiore, rivelativo e profetico (del genere: "conoscere l'*imām* 'del proprio tempo' è un atto di illuminazione che segna una tappa della propria maturità spirituale"), un fatto iniziatico, cioè, di cui egli restava la *huḡḡa*, la Garanzia, sul piano storico-temporale.

Comunque, la scelta fatta dagli Ismaeliti di Persia fu un atto di inaudito coraggio, un abbandono di tutti gli appoggi e di tutte le certezze politiche e temporali a favore di ciò che ancor oggi appare come un ideale astratto, una vera e propria utopia storica. Di conseguenza l'Ismaelismo di Persia diventerà sempre più una specie "riformata" di quella confessione-religione. L'attesa messianica si orienterà verso una Resurrezione (*qiyāma*) la quale, su questa terra e per sempre, abro-

gherà tutte le religioni rivelate, compreso l'*Islām*, alla fine del presente ciclo storico, anziché proiettarsi in un indefinito futuro. Il testo *Ḥaḡf Bāb-i Sayyid-nā* (*I sette Capitoli di Nostro Signore*), attribuito a Ḥasan II, ma certamente redatto ai tempi di Muḥammad II (1166-1210), suo figlio, parla appunto di una instaurazione totale ed immediata del Regno Spirituale sulla terra, instaurazione già profetizzata da Ḥasan-i Šabbāh. Appare paradossale come, proprio in questo periodo di *saṭr* storico e di effettiva assenza di un detentore legittimo del potere, Ḥasan-i Šabbāh riaffermi in modo inequivocabile il magistero assoluto dell'*imām* e la vocazione del suo Ordine ad assicurarsi il massimo potere possibile sulla terra. Il secondo punto è dimostrato dal fatto che, nella politica degli Ismaeliti di Persia, non si osserva, dopo la confessione del Cairo, la minima flessione dell'orientamento seguito fino ad allora. Il primo punto è chiarito da un laconico scritto, dal titolo *Fuṣūl Arba'a* (*I Quattro Capitoli*), attribuito a Ḥasan-i Šabbāh dallo Šahristānī, che contesta in maniera singolare le opposte proposizioni dell'universale validità dell'intelletto, il quale però non giunge all'assoluta Verità divina, e dell'autorità del magistero dell'*imām*, la quale chiede di venir dimostrata dalla ragione, la cui validità assoluta viene negata in prima istanza. Il punto morto viene risolto mediante la giustapposizione dialettica di due "possibili" di genere aristotelico, si da rendere evidente il "necessario" che li condiziona, allo stesso modo, si è visto già, che - delle due proposizioni della *šahāda* - la prima (*lā ilāha*, "non vi è Dio") è falsa, la seconda (*illā 'l-lāhi*, "fuorché Iddio") è priva di senso, ma le due assieme conducono alla vera concezione del Dio unico: alla stessa maniera senza l'*imām* la ragione conduce a nulla, poiché essa non può eccedere il suo limite, e senza la ragione l'*imām* resta non provato, quindi ignoto, e così via.

L'*imām* è, pertanto, una realtà "necessaria" (non "possibile") e dunque c'è, anche se provvisoriamente è invisibile ed inaccessibile. Questo è il punto di arrivo con cui Ḥasan-i Šabbāh, senza tanti complimenti, giustifica la sua posizione di *huḡḡa* insindacabile di un sovrano vacante: per il resto provvede la forza.

Mentre la morte di al-Mustansir e l'usurpazione di al-Musta'li diedero luogo, in pratica, all'indipendenza degli Ismaeliti "orientali", la morte di Malik-šāh, con il decennio di lotte di successione che seguì, permise agli Ismaeliti di sopravvivere vittoriosamente ai ricor-

renti attacchi di cui erano oggetto da parte dei Selgūchidi, non solo, ma anche di trarre vantaggio dall'intricata situazione politica conseguente al frantumamento feudale di quello che era stato l'impero abbastanza unitario di Malik-šāh. Un altro elemento ancora, che giocherà un ruolo determinato nella *da' wat ġadida* fuori dell'area iranica, in direzione della Siria, sarà la situazione determinata dalla decadenza fa'imide in tale regione e l'alterazione dell'equilibrio politico dovuto alla prima Crociata (1096-1099).

Ci troviamo nel giro di tempo (attorno al 1100) in cui il *Ra'īs* Muẓaffar si impossessa con l'inganno della fortezza di Gird-kūh, presso Dāmġān, ed in cui Aḥmad b. 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭās, egualmente con l'astuzia, si impadronisce del castello di Šāhdiẓ presso Eṣfahān, la capitale dell'impero selgūchide. Questi ed altri fatti, uniti al disordine dovuto alle guerre di successione fra i vari fratellastri figli di Malik-šāh e le guerricciolate fra i diversi capi feudali turchi, permisero agli Ismaeliti di intervenire direttamente negli affari di uno stato che essi, teoricamente, non riconoscevano affatto, e che, anzi, si sforzavano di distruggere. Si assiste così al fatto singolare che *Ra'īs* Muẓaffar, del resto molto stimato fra i suoi avversari, intervenga con ben cinquemila uomini in aiuto dell'emiro Habašī (quello stesso che egli aveva prima ingannato) e del sultano Bārqiẓāruq contro il fratellastro di quest'ultimo, Saṅġar, il quale sosteneva la causa di suo fratello Muḥammad Tapar contro Bārqiẓāruq. Intervento che finì in una "fortunata sconfitta" perché, morto Dād Habašī in battaglia, Muẓaffar se ne restò col tesoro dell'alleato nella sua fortezza di Gird-kūh.

Abbiamo il caso stupefacente della conversione all'Ismaelismo - quanto fosse sincera non lo sappiamo - dello stesso signore selgūchide di Kermān, Īrān-šāh, conversione che condusse ad una serie di assassinii e di vendette locali, fino a che il neofita fu costretto alla fuga dalla popolazione indignata e dal suo stesso esercito in rivolta. Ogni volta, però, che la lotta per il potere fra i fratelli ed i fratellastri figli del defunto Malik-šāh aveva una sosta, la fortuna degli Ismaeliti sembrava vacillare. Così avvenne nel 1001, quando, messi d'accordo Bārqiẓāruq e Saṅġar, i due decisero di attaccare gli Ismaeliti (della cui eresia sembrava essere profondamente infettato il loro stesso esercito), nelle rispettive zone di influenza. Saṅġar mandò un emiro, Baẓġāš, contro il Quhistān, dove investì una prima volta la città di Ṭabas,

che non riuscì a conquistare - a quanto dicono - perché lasciandosi corrompere da denaro ismaelita. Tornato, però, tre anni più tardi, prese e distrusse la città, compiendo numerose devastazioni nella regione, devastazioni che, però, né sradicarono l'eresia né - tanto meno - fiaccarono il nerbo dei *Bāḡinī*. Quanto a Bārqiẓāruq, questi procedette ad un'epurazione nell'esercito, alla quale seguì la persecuzione generale contro gli Ismaeliti nella zona di Eṣfahān: fu una specie di caccia alle streghe in cui perirono molti illustri personaggi, fra cui šī'iti duodecimani come il signore di Yazd della stirpe Kākūyeh, che avevano la colpa di non essere nelle grazie dei caporioni sunniti. Naturalmente nessuna fortezza dei *Bāḡinī* venne presa. Bisognò attendere la morte di Bārqiẓāruq (1103) e la successione di Muḥammad Tapar per avere una vera controffensiva contro gli Ismaeliti nel Quhistān, che come al solito fallì, e contro la fortezza di Takrit, che in parte fallì perché il suo comandante si arrese, come si è detto, allo šī'ita Šadaqa anziché all'aborrito Turco, e, finalmente, contro la fortezza di Šāhdiẓ, condotta dal Sultano in persona. In questo caso gli Ismaeliti, sopraffatti dal numero degli avversari, cercarono all'inizio con discreto successo di mercanteggiare la capitolazione, offrendo di riconoscersi vassalli del Sultano, «il quale - quindi - non avrebbe avuto motivo di attaccarli, dato che essi, professando la stessa šahāda dei loro avversari, erano Mussulmani al par di loro, differendo dai sunniti solo per il "dettaglio" dell'imām, eccetera».

I negoziati andarono per le lunghe, finché un emiro del Sultano, che si opponeva energicamente all'accordo, fu attaccato: allora la situazione precipitò e agli Ismaeliti non restò altra uscita che la resa, alla quale accedettero a condizione che, in primo luogo, una parte della guarnigione potesse ritirarsi nelle zone ismaelite di Arraġān, Quhistān e Alamūt, dopo di che il resto avrebbe abbandonato Šāhdiẓ ordinatamente. Giunta notizia che i tre distaccamenti erano giunti felicemente alla meta, Aḥmad ibn 'Aṭṭās, invece di arrendersi, cercò ancora di mantenersi in un settore delle fortificazioni, ma un traditore fece sapere al Sultano che parte delle mura, che apparivano crestate di lance e di altri apparecchi di guerra, erano sguarnite di uomini. Al momento dell'attacco generale la moglie del castellano, ornata di tutte le sue gioie, si buttò dalla muraglia. Quanto al marito, una volta preso, fu fatto passare a cavallo di un somaro, fra gli insulti della folla, per le

strade di Eṣfahān, indi fu scuoiato vivo. Molti altri Ismaeliti o creduti tali morirono in Eṣfahān: fra questi lo stesso ministro del Sultano, Sa' d al-Mulk, accusato di connivenza con gli Ismaeliti; parecchi Ismaeliti, fra i tormenti, accusarono di complicità i loro peggiori nemici, provocando uccisioni a catena fra ortodossi e devoti sudditi del Sultano.

D'altra parte parecchi persecutori dei *Bāḡinī* perirono per il pugnale di Assassini: fra loro lo stesso *qādī* capo di Eṣfahān, che fu scanato per istrada, mentre procedeva sicuro in mezzo alla sua guardia del corpo.

Negli anni successivi furono compiuti altri tentativi per far sloggiare gli Ismaeliti dai loro nidi di aquila, ma è evidente che il potere selgūchide non poteva più impegnarsi a fondo in un'impresa simile. Assistiamo ad una serie di azioni slegate, non abbastanza decisamente promosse dall'autorità centrale, che, del resto, era molto occupata a lottare contro vassalli ribelli, familiari pretendenti al sultanato, Turchi dell'Asia Centrale che premevano sulle frontiere del Ḥorāsān, intrighi del Califfo e, infine, Franchi in Palestina e Siria.

Nel 1107 si ha un paio di spedizioni (o una sola, non si sa bene) del figlio di Nizāmū'l-Mulk, Aḥmad, contro Alamūt, che fallirono, in parte per il mancato appoggio del signore del Māzanderān, della stirpe di Bāvandīd, irritato dell'arroganza selgūchide. Una spedizione punitiva contro i Māzanderānī finirà con la sconfitta selgūchide: i prigionieri saranno rimandati a casa con le facce marcate dai nomi di Muḥammad ed 'Alī¹¹. Qualche anno più tardi il governatore di Sāvh, Anūštegīn Šīrgīr, ebbe l'incarico da Muḥammad Tāpar di porre fine, una volta per tutte, alla questione dell'Alamūt. Non potendo, evidentemente, impadronirsi di primo acchito di una fortezza le cui difese da circa 28 anni venivano continuamente rinnovate e migliorate, Šīrgīr si contentò, all'inizio, di conquistare qualche castello marginale del sistema di difesa, come Bīrā, a circa 20 miglia da Qazwīn, le guarnigioni dei quali, in cambio della resa, ebbero licenza di ritirarsi sull'Alamūt e di distruggere sistematicamente i raccolti e le risorse vitali del Rūdbār. Nel 1118, infine, Šīrgīr si decise ad investire tutta la fortezza di Alamūt e di sottoporla a stabile assedio. Muḥammad Tāpar gli mandò in appoggio altri emiri ben forniti di truppe e notevolmente scontenti di essere a lui sottoposti. Nonostante le rivalità di questi nuovi capi, che dovevano considerarsi sottomessi al vecchio e severo generale, l'asse-

dio cominciò a dare i suoi frutti. Ma, proprio quando la guarnigione dell'Alamūt si trovava nelle estreme distrette e stava per cedere, Muḥammad Tāpar inaspettatamente morì, a soli 36 anni di età. Gli emiri, senza alcun rimpianto, abbandonarono immantinenti Šīrgīr per correre a difendere i propri interessi nei feudi e a corte, mentre lo sfortunato generale li pregava di restare con lui almeno altri tre giorni, il tempo indispensabile per far capitolare gli Ismaeliti.

Il risultato fu un rovescio dal quale Šīrgīr si salvò a stento, perdendo uomini e salmerie. Le disgrazie di Šīrgīr non finirono lì: convocato di nuovo dal Sultano, che non lo aveva in grande simpatia, fu da lui fatto ammazzare, pare per incitamento di un personaggio persiano di nome Dargazīnī.

Così, verso la fine della vita di Ḥasan-i Šabbāh, la rivolta ismaelita in Persia, senza perdere il mordente iniziale, si va incanalando nella stabile organizzazione di uno stato teocratico, fondato su un potere politico-militare detenuto da un Ordine presso il quale l'obbedienza assoluta, *perinde ac cadaver*, era articolo di fede ed arra di vita futura. Perfino la crisi dovuta alla secessione del califfato del Cairo si rivelò per la *da'wat ḡadīda* un caso fortunato, poiché ne stimolò l'energia politica e la stessa originalità di pensiero, i cui orientamenti, come si vedrà in seguito, feconderanno la meditazione *sūfī* anche ortodossa (da Ibn 'Arabī in poi) e conferiranno un carattere particolare all'*Islām* persiano, che dura fino ai giorni nostri. A questo proposito occorre sottolineare che l'Ismaelismo riformato appare come la prima creazione originale, politica e religiosa allo stesso tempo, dello spirito persiano dall'epoca della conquista araba e della conversione all'*Islām* dell'Irān.

Note:

1. v. la notizia che ne dà il LEWIS, *The Assassins*, London 1967, p. 147.

2. ed. Tornberg, Upsala-Leiden 1862-74, voll. 13.

3. Qui l'autore si riferisce ad avvenimenti successi settant'anni prima: Mahmūd, severo sunnita, era fratello di Naṣr, l'ultimo Sāmānide, che perse il trono anche a ragione della sua eterodossia. Abū 'Alī Šīrgīr era il governatore di Nīšāpūr sotto gli ultimi Sāmānidi. L'allusione a Naṣir-i Ḥosrow fa ritenere che, nel corso della sua predicazione, dopo il viaggio in Egitto, egli si

fosse realmente spinto nelle regioni nord-occidentali della Persia. All'epoca a cui si riferisce il *Sargozašt* egli doveva essersi già rifugiato a Kōkčā (v. il nostro *Libro dello Scioglimento* etc., pp. XIII-XVI).

4. *The Order of Assassins*, pp. 51-52.

5. f. 294 del manoscritto citato da H. BOWER nel JRAS (1931), pp. 773 ss.; v. trad. HODGSON, *op. cit.*, p. 49 ss.

6. RAŠIDU'D-DIN, *Ġāmi' u't-Tāwarīḥ*, f. 294, ms. citato da HODGSON, *op. cit.*, p. 50.

7. *op. cit.*, p. 82.

8. IBN-AL-BALĪĠ, *Fars-nāmē*, ed. G. LeStrange e R. A. Nicholson, London 1921, pp. 59 e 61.

9. ĠUWAYNĪ, *Ta' rīḥ-i Ġehān-guṣā*, pp. 201-2.

10. Circa la reale sopravvivenza dell'*imām* v. HODGSON, *op. cit.*, p. 66, nota 16, laddove cita a tale riguardo l'opinione di Ibn al-Qalānīst e di Fāriqā nell'epoca di cui si tratta.

11. IBN ISFANDIYĀR, ed. Browne (in *History of Ṭabaristān*), Cambridge 1922, pp. 241-2.

Le prime imprese della da'wat ġadida in Siria

Hasan-i Šabbāḥ non si contentò di affermare teoricamente i diritti del deposto Nizār e di propagare la *da'wa*, in suo nome, nel lontano Irān. Colse anzi l'occasione dell'usurpazione di al-Musta'li per intervenire direttamente in quella regione che è stata sempre considerata l'area di espansione o, almeno, di *limes* orientale dell'Egitto, cioè la Palestina e la Siria. Circostanze politiche concomitanti di questo primo intervento degli Ismaeliti "riformati" in Siria (ove diventarono i cosiddetti *Assassini*, dall'arabo volgare *Ḥaššāšīn*, "drogati" di *ḥašīš*, il noto alcaloide tratto dalla *cannabis indica*), furono lo sbriciolamento del potere selġūchide fra la moltitudine di emiri e di città più o meno direttamente amministrate dai ministri del Sultano, generalmente in lotta fra loro, l'arrivo dei Crociati, che al principio fu sentito come una delle tante "sortite" dei Bizantini e, infine, lo sfaldamento del potere fātimide nella regione. A questi fatti politici si aggiunse l'elemento ambientale, dato dalla varietà religiosa che ha sempre caratterizzato l'area antero-asiatica: Cristiani di varie confessioni, Drusi, Naṣayrī, Ismaeliti di obbedienza fātimide, Šī'iti duodecimani, Sunniti eccetera, si erano sovrapposti storicamente gli uni agli altri, senza che questa stratificazione alterasse la loro individualità religiosa, anzi, portandoli ad una crescente differenziazione, addirittura etnica, come è il caso dei Drusi (v. p. 88 ss.).

Una circostanza permise agli Ismaeliti Nizārī di intervenire nel complicato gioco politico. Riḍwān, signore di Aleppo, figlio del signore selġūchide di tutta la Siria, aveva riconosciuto da qualche anno l'alta sovranità del fātimide al-Musta'li, probabilmente perché ravvisava nell'Egitto una fonte di potere capace di corroborare la sua posi-

zione di fronte ai signori delle altre città siriane, nominalmente suoi sottoposti, in realtà suoi accaniti avversari. Nel 1097, però, Baldovino di Fiandra viene accolto ad Edessa (turco Urfa, arabo ar-Ruhā) dal governatore armeno Thoros e da costui adottato e reso erede; nel 1098 Antiochia viene occupata dagli Italo-Normanni di Boemondo d'Altavilla e dai Provenzali di Raimondo di Tolosa, che poi proseguirà la marcia verso il sud occupando tutte le città del litorale fino a Giaffa. L'irruzione dei Franchi si trasforma in un paio d'anni nello stabile insediamento di guerrieri bellicosissimi venuti dal cuore dell'Europa, appoggiati da rilevanti interessi commerciali delle città italiane. Nel 1098, l'anno prima che i Crociati si impadronissero di Gerusalemme, sembrava che tutta la Palestina e la Siria costiera dovessero ritornare all'obbedienza fātimide, ciò che avrebbe permesso a Riḍwān di avere l'appoggio definitivo contro l'emiro di Damasco, suo principale avversario. Ora la situazione era mutata totalmente ed egli si trovava stretto nella morsa dei Cristiani che premevano dal nord (Edessa) e dall'ovest (Antiochia, dove avevano battuto l'esercito di Kerbogā, l'emiro turco di Mossul): nessun aiuto poteva pervenirgli dai Fātimidi d'Egitto, né contro i Franchi né contro gli emiri sunniti di Emesa (Hims) e di Damasco. Preferì quindi appoggiarsi alla parte più bellicosa della popolazione del proprio distretto, cioè ai Nizārī, che avevano nell'astrologo al-Ḥakīm al-Munagğim il loro capo influente.

Da costui Riḍwān fu convertito alla fede nizārī, delle cui asserzioni nel campo politico si ritiene che fosse sinceramente convinto. Questo nucleo di fanatici prese rapidamente la situazione militare in mano e ripagò abbondantemente Riḍwān del credito avuto. Nel Ġazr, fra l'Oronte e l'Eufrate, laddove i Turchi non erano riusciti ad altro che a collezionare sconfitte, i Nizārī provocarono una sollevazione popolare che spazzò via i Franchi, e così avvenne in tutte le battaglie successive a questo fatto. Inoltre, senza che egli dovesse "sporcarsi le mani" (dato che si trattava di un suo congiunto), tre Assassini persiani gli tolsero di torno, col solito mezzo, l'*Atā-beg* di Hims, Ġanāh ad-Dawla, mentre scendeva dal castello per recarsi alla moschea per la preghiera del venerdì, circondato, naturalmente, da una schiera di armati.

Il fatto suscitò viva impressione e provocò, da una parte, il massacro di tutti i *ṣūfī* presenti nella moschea, sia persiani che non persiani (i mistici, "persiani" per definizione, erano generalmente rite-

nuti avere a che fare con gli Ismaeliti!), tramite la popolazione infuriata, e, dall'altra, il panico dei Turchi residenti nella città, che corsero a rifugiarsi a Damasco, città famosa per la sua ortodossia sunnita², allora tenuta dall'emiro turco ʿUṭğegīn.

La morte dell'astrologo al-Ḥakīm tolse ai Nizārī un capo di una certa levatura: il suo successore, Abū Ṭāhir, gioielliere, non li condusse ad alcuna azione degna della fama che, in quel tempo, si stavano guadagnando i confratelli di Persia. A questa situazione sfavorevole si aggiunse l'apostasia dello stesso Riḍwān, quasi certamente pronunciata per ragioni politiche, dato che, dopo la morte di Bārqiyaŕuq (1103), Muḥammad Tapar aveva impresso un carattere più energico alle sue campagne contro i *Bāṭinī*, in vista probabilmente di una concentrazione di tutte le forze dell'impero selgūchide contro i nemici di fuori, Guzz nel Mā warā'an-Nahr (Transoxiana) e Franchi in Siria e Palestina. I Nizārī continuarono quindi ad operare nell'ambito di una politica di "piede di casa", assassinando qua e là emiri selgūchidi o funzionari egiziani malvisti, come avvenne ad opera dei Nizārī di Samrīn in Afāmiya, dove si impossessarono della città, dalla quale poi vennero scacciati da Tancredi di Altavilla, che prese loro anche la fortezza di Kafar Lātā, nel 1110.

Riḍwān, con tutta la sua ambigua politica, restò in fondo loro amico, anche se talvolta fu costretto a chiudere un occhio sulle vendette che i suoi sudditi, sunniti e ṣī'iti, si prendevano sugli Ismaeliti, quando costoro eccedevano in omicidi e rapine (nelle quali egli, secondo l'opinione generale degli storici, ad esempio Ibn al-'Adim, riceveva la sua parte!). Tale fu, nel 1111, il tentato omicidio del persiano Abū Ḥarb, ricco personaggio che viaggiava per il territorio di Aleppo con una carovana carica di mercanzie. Un massacro di Nizārī da parte della cittadinanza indignata fu la risposta a tale goffo tentativo. La situazione in Aleppo peggiorò per gli Ismaeliti con la morte di Riḍwān, avvenuta nel 1113: si dice che prima di morire facesse ammazzare due suoi fratelli per assicurare il trono a suo figlio, il quale, da parte sua, pare facesse egualmente uccidere i suoi fratelli per restarsene tranquillo nei suoi possedimenti. Costui non era affatto ismaelita, e neppure ṣī'ita: quando il sultano Muḥammad Tapar gli chiese di farla finita con i Nizārī, in Aleppo, egli li bandì dalla città e

mandò a morte i loro capi, fra i quali il fratello di al-Munağğim ed il loro nuovo capo Abū Ṭāhir.

Questa repressione provocò un riflusso di Bāṭinī, fuggiti da Aleppo, in tutte le città meno insospitali della Siria settentrionale, delle quali cercarono naturalmente di impossessarsi. Un caso che li rese particolarmente antipatici fu il tentativo di occupare la fortezza di Ṣayzar, ove erano stati accolti benevolmente dai signori arabi del luogo, i Banū Munqid: approfittando di una assenza dei loro tolleranti ospiti, che erano andati ad assistere alla festa per la Pasqua cristiana dei loro concittadini di tale religione, i Nizārī assalirono la cittadella, ma furono rapidamente disfatti dalla popolazione infuriata, che poi li massacrò.

La condizione di inferiorità degli Ismaelitici di Siria sarebbe continuata per un pezzo, nonostante i loro energici sforzi per risalire la china, se non fosse intervenuta la minaccia dei Franchi su Damasco a rendere preziosa la loro presenza sui campi di battaglia. Nel 1125 la cittadinanza di Damasco e la popolazione contadina furono chiamate a difendere la loro terra. All'emiro Ṭuğtegin non parve vero di poter contare anche sulle bande guerriere dei Nizārī venute da Emesa e da altre zone della Siria settentrionale. Il loro capo era un persiano, Bahrām, nipote di un personaggio ismaelita di Bagdād, Asadābādī, fatto uccidere da Bārqiārūq durante la "grande epurazione" del 1101 (a tale proposito narra Ibn al-Aṭf che Asadābādī offrì, in cambio della vita, di far a sua volta uccidere chi piacesse ai messi del Sultano. Questi non gli diede ascolto ed essi lo finirono. L'aneddoto, vero a falso che sia, illumina sul fatto che, già a quel tempo, si riteneva che gli Ismaelitici possedessero un'organizzazione di "assassini", non solo per uccidere i propri immediati nemici, ma anche per agire per conto di terzi).

Bahrām era fuggito in Siria e, non si sa come, era riuscito a farsi raccomandare a Ṭuğtegin dall'emiro di Aleppo, Ilgāzī. Un altro personaggio, il ministro di Ṭuğtegin, anche lui persiano almeno di nome, Mazdaqānī, era diventato suo protettore fino al punto che Bahrām, con la solita insolenza della sua setta, si era messo a predicare fra le popolazioni di Damasco, nota per il suo attaccamento all'ortodossia: è facile immaginare quanta ira covasse nell'animo dei vari *'ulamā'*, *quḍāt* e *fūqahā'*, che nelle antiche città islamiche rappresentavano ed ancor oggi rappresentano contemporaneamente la religione, il diritto, la tradizione e l'opinione pubblica. Ma, finché visse Bahrām, nessuno

osava fiatare, tanto più che i Nizārī tenevano saldamente la campagna: l'emiro giunse perfino a dar loro la fortezza di Bāniyās sulla frontiera del regno cristiano di Gerusalemme. Per qualche anno la situazione si mantenne così, mentre Bahrām rivolgeva la sua propaganda alle corporazioni artigiane ed ai piccoli agricoltori. Poi, fiducioso nella sua forza, commise qualche errore, in particolare atti di brigantaggio sulle strade di campagna, offese a personaggi rispettati e, peggio ancora, atti di violenza contro le sette affini e rivali, Drusi, Nuṣayri, Šr'iti duodecimani.

L'uccisione di un capo della valle del Tayyīm colmò la misura: Bahrām, sorpreso durante una spedizione punitiva contro gli abitanti di tale regione, fu sconfitto ed ucciso (1128). Particolare interessante: la sua testa fu mandata al Califfo del Cairo. La morte di Ṭuğtegin, avvenuta poco dopo, e l'accesso al potere di suo figlio Būrī mutò completamente la scena. Ammazzo Mazdaqānī, a quanto pare dal nuovo emiro in persona, il risentimento popolare contro i Nizārī esplose. Il massacro fu praticato totalmente, e investì anche parenti, amici, affini e supposti simpatizzanti dei Bāṭinī: si badò, insomma, a che non restasse nessuno il quale potesse vendicare gli uccisi. Un liberto di nome Ṣāqī, molto malvisto perché considerato uno dei principali propagandisti, fu crocifisso sulle mura della città.

La resa a patti di Bāniyās ai Franchi e l'esilio della sua guarnigione in territorio cristiano seguì poco dopo: ciò nonostante, con mezzi pacifici, con la violenza o con l'inganno, fra il 1133 ed il 1140 gli Ismaelitici riuscirono ad impadronirsi di una decina di fortezze, comprese attorno al triangolo di Kahf, Qadamūs e Maṣyāf, il nucleo a nord di Tripoli e Hamā, dove si svilupperà lo stato detto "degli Assassini", al tempo del Grande Maestro Sinān (1140-1192).

Note:

1. Indipendentemente dalle origini locali di tale leggenda, la quale può anche essere totalmente falsa, occorre rammentare che la tradizione religiosa persiana immediatamente anteriore all'*Islām* ricorda l'uso dell'alcaloide estratto dalla *Cannabis indica* (*davāmē*, *esrar* dei Turchi, *mağūn* [*hashiṣ*] degli Arabi, *bhang* degli Indiani) allo scopo di ottenere condizioni di morte apparente conducente alla visione dei mondi dell'Oltretomba, o semplicemente

stati di euforia afrodisiaca. Un caso classico è la bevuta di ben tre tazze di liquido mescolato a questo narcotico fatta dal mago Artāy Virāf per compiere il noto viaggio nell'Oltretomba, durato sette giorni (v. *The Book of Arda Virāf* etc., by E. W. WEST, revised by MARTIN HAUG, vol. I, Bombay-London 1874; A. PAGLIARO, A. BAUSANI, *Storia della Letteratura Persiana*, Milano 1960, pp. 105-111 e ss.). Considerando l'origine centro-asiatica della pianta (cfr. *Enciclopedia Italiana*, vol. VII, p. 678) e, soprattutto, il particolare retaggio culturale della casta dei Magi, è molto probabile che la connessione *ḥašīš*-estasi vada ricercata nell'ambito culturale sciamanico.

2. V. B. LEWIS, *Sources for the History of Syriac Assassins*, *Speculum*, XXVII, n. 4 (1952, ottobre), p. 495 ss.

Intermezzo

(*Buzurğummīd*, 1124-38;

Muḥammad b. Buzurğummīd, 1138-62)

Nel 1124 muore Ḥasan-i Šabbāh, il vero rinnovatore dell'Ismaelismo: benché neppure alla sua morte venisse presentato ai fedeli il presunto *imām* figlio di Nizār, ma il potere fosse assunto dal fedele luogotenente Buzurğummīd e, quindi, le basi legittime di tale autorità rimanessero molto discutibili, la setta restò tuttavia fedele e salda attorno al suo nuovo capo e continuò a procedere imperterrita sulla via segnata dal suo primo Grande Maestro. Si verificò quindi un fenomeno che si ripeterà secoli più tardi nella storia di Persia, all'inizio della dinastia dei Šafavidi (sec. XVI): *la volontà di essere šī'iti* e, nel caso specifico, di differenziarsi dal resto del mondo islamico nel rimanere fedeli all'ideale ismaelita-*nizārī*. A questo si aggiunge un dato fondamentale della psicologia popolare iranica, che ha radici antichissime: la considerazione sacra o addirittura divina in cui è tenuta la persona del Re. E cosa poteva incarnare questo ideale meglio di una monarchia al cui centro vi fosse un "Re invisibile"? In un certo modo la medesima attesa messianica dell'avvento di un tale Sovrano conferiva un contenuto, una ragione sovranaturale, all'esistenza dello stato ismaelita, che diventava proprio per questo motivo uno stato di "eletti".

Il suo fondatore, Ḥasan-i Šabbāh, è indubbiamente una delle personalità più affascinanti che l'Oriente medioevale abbia espresso dal suo seno. Paziente ed astuto, dotato di coraggio e infinita immaginazione, asceta e filosofo, capo militare e organizzatore di uno stato, egli deve essere considerato quale protagonista storico, anche se non

giunse a conquistare un impero o a fabbricarselo, e anche se non si proclamò fondatore di una nuova religione, sebbene in pratica ne fosse il profeta. A tale riguardo si può constatare che dal proto-ismaelismo, quello di Abū'l-Ḥaṭṭāb, per intenderci, alla *da'wa* fāṭimide, indi alla *da'wat* ḡadīda fino alla proclamazione della "Resurrezione delle Resurrezioni", *qiyāmatu'l-qiyāmāt*, della quale si parlerà in seguito, si assiste ad una successione di personalità eccezionali, che, pur avendo caratteri diversi, sembrano prodotte dallo stesso stampo. Il fatto obiettivo è che, di là dalla tensione per la conquista del potere politico, esse erano animate da idealità profonde e da fede sincera. L'originalità di questi personaggi risiede proprio nella vocazione che li conduceva ad un filone spirituale ove il senso dell'ordine e della legittimità tradizionale si congiungeva al gusto della ricerca personale, per cui essi si definivano *ahl at-ta'yyid*, "gente della confermazione [dall'alto]", in contrasto coi meri legalisti dell'*Islām*, da loro detti *ahl at-taqlid*, "gente dell'imitazione" (accusa che, però, venne ribattuta contro di loro da al-Gazzālī, il quale criticava la supina acquiescenza degli Ismaeliti al *ta'im* impartito *ex cathedra* dall'*imām*).

Durante la direzione dell'Ordine da parte di Buzurgummid e, dopo il 1138, di suo figlio Muḥammad, si osserva un certo quale ristagno nelle attività dei Nizārī dirette alla propaganda delle loro idee ed all'espansione territoriale del loro stato, che, di contro, si consolida sorretto anche da una forma di patriottismo locale.

L'avvento ed il governo di questi due *dā'ī* coincide con un mutamento generale del panorama politico nell'impero selḡūchide a partire dalla morte di Muḥammad Tapar, avvenuta, come si ricorderà, nel 1118/511, durante uno dei tanti assedi che ebbe a soffrire la fortezza dell'Alamūt. Accenniamo ora ad alcuni episodi salienti di questa situazione, che verrà trattata più esattamente alla fine del presente capitolo.

I discendenti di Muḥammad Tapar, minorenni alla sua morte, furono meri strumenti nelle mani degli *ātā-beg*, che si combattevano incessantemente in una lotta nella quale interveniva talvolta anche il califfo, e, come terzo o quarto contendente, l'onnipotente Ismaelismo di obbedienza persiana. La crisi dell'impero selḡūchide unitario si accentuò durante i sultanati di Maḥmūd (1117-31) e di suo figlio Mas'ūd (1137-52): di questa circostanza si approfittò il califfo per recuperare quella indipendenza di azione che aveva perduto sin dai

tempi del protettorato buwayhide. Ma non sempre questo ruolo attivo portò fortuna al califfo. Già ai tempi di Maḥmūd il califfo aveva compiuto qualche tentativo per uscire dalla tutela selḡūchide, ma il sultano ve lo aveva ricacciato. Mas'ūd riconobbe al califfo al-Mustaṣṣid l'indipendenza di Baḡdād e dintorni: ciò non evitò una successiva contesa durante la quale il califfo fu fatto prigioniero e tenuto con insufficiente sorveglianza nel campo del Sultano, circostanza della quale gli Ismaeliti approfittarono per assassinarlo (1135/529).

Non sappiamo se questo cospicuo "assassinio" fosse dovuto a ragioni di prestigio degli Ismaeliti o ad un disegno dello stesso Mas'ūd. Il figlio dell'ucciso, ar-Raṣīd, riprese il disegno del padre. Lo stesso Mas'ūd lo fece deporre da un'assemblea di '*ulamā'*', facendo eleggere in sua vece suo zio, al-Muṭtafi (1136/530). Quanto ad ar-Raṣīd, trovò anche lui modo di farsi uccidere mentre si trovava a Eṣfahān in convalescenza. Migliorò ancora la situazione del califfo sotto al-Muṭtafi e al Mustanḡid, i quali, approfittando dell'indebolimento dei Selḡūchi, riuscirono ad impadronirsi di parte dell'Iraq. Il secondo di quei due morì, però, innaturalmente annegato dal suo medico in bagno (1170/566), nel corso di una cura.

Sebbene il califfo ad anti-califfo del Cairo non rivestisse più per i Nizārī di Siria quell'importanza che aveva avuto nella generazione precedente, pur tuttavia essi non avevano dimenticato l'usurpazione di al-Musta'li, tanto più che al-Āmir, defraudato nelle sue speranze di ricondurli all'obbedienza del Cairo, non aveva cessato di perseguitarli accanitamente. Questo fu sufficiente perché, dopo lunga e fruttuosa attesa, lo ammazzassero (1129/524). Il presunto figlio dell'ucciso e di una concubina, at-Tayyib, divenne l'*imām* occulto (*ḡā'ib*) della setta omonima (Tayyibī) che, dopo la caduta del califfato fāṭimide, andò a rifugiarsi nello Yemen e di lì in India, nel Gujrāt, dove ebbe sviluppi singolari (come il sincretismo con sette indu, per cui 'Alī divenne il decimo ed ultimo *avatāra* [incarnazione] di Viṣṇu, eccetera).

È in questo periodo di trasformazione dell'equilibrio politico dell'*Islām* orientale che si situa il governo di Buzurgummid. Appena assunto il potere egli non perse tempo a dimostrare quelle virtù che gli erano valse la designazione a successore di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Né, d'altra parte, era questo Persiano di famiglia oscura, come dimostrano

alcune sue parentele: sua sorella era moglie di un piccolo sovrano locale di nome Hazārāsf dei Rustamdār, sua moglie della casata di un altro dinasta locale, *Šāh Gāzi*, ma forse non addirittura sua figlia, come affermano alcuni genealogisti ismaelit¹.

Durante il periodo di Buzurgummid e di suo figlio, diminuita la pressione dei Nizārī contro il mondo esteriore e, di converso, quella del mondo esteriore contro i Nizārī, questi ebbero modo di organizzarsi come uno stato entro la compagine dei vari stati islamici, sostenuti in ciò dalla comune origine etnica o corporativa dei loro diversi gruppi (in generale i Nizārī erano montanari di territori impervi e da non molto islamizzati, oppure, se cittadini, erano artigiani, oppure ancora contadini di zone omogenee) e rinsaldati da quella forza che deriva dall'aver combattuto assieme, già per una generazione, allo scopo di affermare la propria fede in un mondo ostile. I Nizārī si trovarono concentrati in quattro territori, nei quali essi rappresentavano la quasi totalità della popolazione: Rūdbār attorno all'Alamūt, Gird-Kūh nella zona di Qumīs, tutto il Quhistān e infine, nella lontana Siria, il Ġabal Bahrā. Vi dovevano essere anche nell'Alta Mesopotamia zone di popolamento prevalentemente *nizārī*, se, nell'anno della morte di Ḥasan-i Šabbāh, ben 700 Ismaeliti furono uccisi in Āmid.

Durante il periodo di Buzurgummid diminuirono sensibilmente gli assassinii che avevano caratterizzato la prima epoca di espansione, ma non le guerricciolate locali, le vendette e le razzie contro le popolazioni vicine. Saṅḡar, il quale, durante il governo di Ḥasan-i Šabbāh, aveva solo occasionalmente combattuto gli Ismaeliti, mostrando invece un vivo rispetto formale verso alcuni loro capi, come *Ra'īs Muḡaffar* e lo stesso Ḥasan-i Šabbāh², una volta morto quest'ultimo volle saggiare la forza del suo successore. Si ha quindi, fra il 1126 ed il 1131, una serie di attacchi selgūchidi contro il Rūdbār e il Quhistān, condotti da Saṅḡar d'accordo con suo nipote Maḥmūd, sultano di Ešfahān, che aveva fatto lega con i Bāvandid del Māzanderān, divenuti nemici degli Ismaeliti dopo che questi ultimi ebbero ammazzato un principe dei loro. Il nipote di Širgīr attaccò il Rūdbār e ne fu respinto. La campagna nel Quhistān fu intrapresa da Mu'īn al-Mulk (Mu'īn ad-Dīn Kašī), ministro di Saṅḡar, con massacri, saccheggi e riduzione di donne in ischiavitù. Alcuni villaggi e piccole città ebbero addirittura

tutti gli abitanti passati a fil di spada, come avvenne attorno a Ṭurayṭī e a Tarz, presso Bayḥaq.

Ad onta del sangue versato anche questo attacco finì in un insuccesso. La vendetta degli Ismaeliti non si fece attendere. Pochi giorni prima del capodanno persiano (il *Now-rīz*, cioè l'equinozio di primavera, 21 marzo) 1127, Mu'īn al-Mulk chiamò due stallieri, che si erano guadagnati la sua fiducia, affinché lo aiutassero a scegliere una coppia di cavalli arabi da mandare in dono al Sultano. I due domestici erano due *fidā'ī* ismaeliti, che non persero tempo ad ammazzarlo appena si trovarono soli con lui³.

Saṅḡar rispose con un attacco al Rūdbār che, secondo i cronisti, sarebbe costato la vita a 10.000 Ismaeliti. La notizia, però, non ha riscontro nelle fonti ismaelite ed è probabilmente inventata. In questa specie di guerra frammentaria, alla fine della quale gli Ismaeliti occuparono Ṭalīqān, nella zona adiacente al Rūdbār, e costruirono nell'Alamūt la fortezza di Maymūndīz, si ebbe una prova della crescente compattezza "patriottica" di questi eretici, che permetteva di mettere rapidamente in campo le forze armate necessarie in qualunque evenienza, mentre gli avversari restavano totalmente dipendenti dalle milizie turche, selgūchidi o no, che facevano professionalmente la guerra.

Nel 1129 Maḥmūd chiese agli Ismaeliti l'invio di un ambasciatore a Ešfahān per trattare la pace. Essi mandarono Muḥammad Nāšiḥī Šahrastānī, che, compiuto il suo mandato, proprio dopo aver conferito col Sultano, venne assalito dalla plebe di quella città e linciato. Il Sultano chiese scusa del fatto, protestò la sua innocenza, ma si guardò bene dal punire i colpevoli. Gli Ismaeliti si vendicarono su altri sudditi del Sultano, cioè sui loro vicini di Qazwīn, che attaccarono immediatamente, uccidendone quattrocento e riportando ingente bottino. Quando gli aggrediti si decisero ad inseguire gli Ismaeliti, che se ne andavano carichi di preda, questi ultimi uccisero un loro emiro turco, ed allora tutti si sbandarono.

In queste piccole lotte e guerricciolate di carattere locale si stemperò per una quarantina d'anni, quanti ne abbracciano i due governi successivi di Buzurgummid e di suo figlio Muḥammad (1124-38; 1138-62), l'antica volontà di potenza dei Nizārī: l'attesa Resurrezione ed il riscatto del califfato dalla usurpazione "abbāsīde sembrano dimenticati nella limitata seppur bellicosa rusticità in cui vegetavano le

comunità ismaelite di Persia. Le stesse uccisioni dei due successivi califfi, al-Mustaršid e ar-Rašid, che diedero luogo a manifestazioni di giubilo "religioso" nell'Alamūt (gli esecutori si ornarono del titolo di *'abbāsi*!), si collocano piuttosto nel quadro delle complicate lotte di successione e predominio fra gli ultimi Selgūchidi, dei quali gli Ismaeliti erano ufficialmente nemici ma talvolta segretamente alleati, che in uno sforzo coerente verso l'instaurazione della teocrazia universale dell'*imām* già vagheggiata da Ḥasan-i Šabbāh e dai suoi predecessori.

Bisognerà attendere che Ḥasan II *'alā dīkrihi 's-salām* ("sulla Sua menzione sia la Pace!") prenda la direzione dell'Ordine, perché questo ritrovi l'impulso ideale originario e, allo stesso tempo, torni ad avere un'inquietante incisività nel campo politico. Ci si trova quindi in un'atmosfera limitata, di faide paesane, di razzie e colpi di mano: le memorie dell'epoca enumerano coscienziosamente il numero dei capi di bestiame presi ai vicini sunniti, i prigionieri, gli ostaggi, le donne non restituite eccetera.

Di tanto in tanto compaiono episodi nei quali balena l'antica cavalleria, *ḡavānmardī*, che distingue gli Ismaeliti combattenti in campo aperto, e la loro atavica intransigenza in questioni di primato religioso e di fede. Dopo la morte di Maḥmūd (1131) lo Ḥ'ārezmšāh Aṭsīz conquistò una serie di fortezze presso il territorio *nizārī* di Rūd-bār e fra l'altro vinse e costrinse alla fuga un capo turco di nome Bartakaš (o Yarankuš), che assieme ai suoi seguaci andò a rifugiarsi presso Buzurgummīd. Aṭsīz chiese la consegna del fuggitivo, ricordando agli Ismaeliti quale nemico perfido e pericoloso fosse stato per loro. Fra l'altro egli aveva, una volta, condotto alla vittoria gli armati di Qazwīn contro gli Ismaeliti, e un'altra volta aveva proditoriamente mandato a morte molti Ismaeliti nella zona di Lammasar. Alla richiesta dello Ḥ'ārezmšāh Buzurgummīd rispose di non poter considerare quale nemico nessuno che si fosse posto sotto la sua protezione.

Avvenne anche, nella stessa epoca, che un *imām* alide del ramo zaydita, Abū Ḥāšim, si mettesse a far propaganda per la sua causa nel Daylam (regione già di tradizione zaydita, dato che in essa gli Zayditi si erano mantenuti dall'864 al 928, continuando a governarla con rami minori anche dopo la conquista sāmānide). Ammonito con lettere da Buzurgummīd di smettere la sua pretesa e di riconoscere la *kuḡḡa*, egli

rispose arrogantemente: «*Quanto affermi è tutta infedeltà ed eresia: se vieni e ne discuti con me la tua infedeltà diverrà palese*». Si finì col ricorrere alle armi ed Abū Ḥāšim venne vinto e dovette ascoltare pazientemente gli argomenti degli Ismaeliti, che poi lo bruciarono vivo.

Il regno di Buzurgummīd fu seguito da quello di suo figlio Muḥammad, a quanto pare un severo pietista. La sua presa di potere fu inaugurata con l'assassinio del califfo ar-Rašid (6 giugno 1138), di cui si è già parlato, che venne compiuto dai suoi servitori *horāsānī* mentre si trovava a Esfahān in convalescenza (assassinio più che altro simbolico, dal punto di vista politico, dato che il Califfo era già stato ufficialmente deposto da un'assemblea di *'ulamā* ed era pertanto privo di qualunque potere). Altro personaggio ucciso dagli Ismaeliti fu il sultano selgūchide Dā'ūd, ucciso a Tabriz nel 1143. Quest'ultimo particolare curioso - fu ucciso da Ismaeliti siriani e non da quelli persiani dell'Alamūt, a quanto pare su commissione di Zangī, emiro di Mossul, che temeva di venir spodestato dal sultano. Vi fu, in tutto, un'altra dozzina di assassini, fra i quali quello di un principe della casa dello Ḥ'ārezmšāh, quello di alcuni sovrani locali e, come al solito, di tre *qādī* che avevano istigato i loro fedeli ad uccidere o a combattere gli Ismaeliti. È da notare che uno di questi *qādī* risiedeva a Tiflis, in Georgia, quindi abbastanza lontano dall'Alamūt, e in una zona a quei tempi praticamente fuori dall'impero selgūchide. L'unico tentativo che si registrò durante il governo di Muḥammad di ravvivare la *da'wa* fu quello di mandare missionari in Afḡānistān, dove erano stati richiesti dal famoso sultano *ḡūrī* 'Alā'u'd-Dīn "*ḡehān-sūz*" ("bruciamondo", così detto per la distruzione di Gāzna ed il massacro della sua popolazione, come vendetta contro il *gāznāvide* Bahrām Šāh, che gli aveva avvelenato il congiunto Quṭbu'd-Dīn, "*Malik al-ḡibāl*"). Alla morte di questo sultano, avvenuta nel 1156/551, o poco dopo, e all'ascesa al trono di suo figlio Muḥammad, morto combattendo con i *ḡuzz* (1162/558), sia i missionari che i loro convertiti furono messi a morte con eguanimi sollecitudine. Probabilmente questa strana iniziativa di propaganda ismaelita, attuata in pratica da un sultano certamente sunnita, fu dovuta alla necessità di costui di poter personalmente disporre di "Assassini" grati o devoti e, in ogni caso, indipendenti dal suo stesso esercito che, come tutti gli eserciti di quei tempi, era di volubile fedeltà. Si ricordi che in quei giorni i *ḡūrīd* dovevano difen-

dersi alternativamente dagli attacchi dei turchi Ġuzz e da quelli di Saṅgar (morto nel 1157/552), al quale seguirono quelli più gravi dello Ḥ'ārezmšāh, che in mezzo secolo di guerre estinsero la loro dinastia. Non stupisce, quindi, che qualche Ġūrīde spregiudicato sia andato a cercarsi amici anche fra gli Ismaeliti dell'Ālamūt, che, agli occhi degli ortodossi di quel tempo, era poco meno che un nido di serpi.

Nella regione immediatamente vicina al Rūd̄bār gli Ismaeliti ebbero seri fastidi con due personaggi, lo Šāh Ġāzī Rustam del Māzanderān, già menzionato come parente d'acquisto di Buzurgumīd, al quale i Nizārī avevano però ucciso il figlio, e dal governatore selgūchide di Rayy, 'Abbās, al quale gli Ismaeliti avevano ucciso il signore, Ġawhar, nel 1141, al campo con Saṅgar. Il primo dedicò tutto il resto della sua esistenza, nonché il ricavato delle tasse della sua regione, allo scopo di perseguire gli Ismaeliti, ai quali tolse alcune fortezze, e molti ne uccise: si narra che facesse erigere alcune torri con le teste dei Nizārī ammazzati. Anche al secondo riuscì di far costruire la sua brava torre con le teste degli Ismaeliti abitanti dalle parti di Rayy: soltanto una, però, perché di là a poco venne ammazzato in viaggio, mentre si recava a far visita al sultano selgūchide dell'Irāq, Mas'ūd (1146/541, secondo Ibn al Aṭīr). Probabilmente fu lo stesso sultano a farlo ammazzare, con l'aiuto compiacente degli Ismaeliti. La sua testa fu mandata da Mas'ūd a Saṅgar, nel Ḥorāsān. I rapporti fra gli Ismaeliti e Saṅgar, verso la fine della vita di costui (egli morì, come si è detto, nel 1157/552), furono passabilmente buoni, essendo dettati dalla reciproca opportunità di non molestarsi troppo. Si ebbe qualche eccezione allorché, ad esempio, il signore di Turaytūt, nel Quhīstān, cercò di ristabilire nel suo territorio la fede sunnita di suo padre e chiese aiuto a Saṅgar. Saṅgar mandò il solito emiro turco, Qaḡaḡ, per aiutarlo, ma la cosa non andò molto avanti.

Queste guerricciole croniche, a cui si era ridotta quella che mezzo secolo prima era stata un'esplosione rivoluzionaria, non potevano certamente soddisfare coloro che erano Ismaeliti per elezione, i quali si attendevano dalla *da'wa* una palingenesi spirituale immediata. La terza generazione dei Nizārī sperava, almeno, che, uscendo l'*imām* dall'occultamento, egli riportasse sulla terra l'aurea età di al-Mustashīr bi'l-lāhi. Fra costoro era proprio il figlio del *dā'ī* Muḥammad, al-Ḥasan, o, almeno, colui che tutti ritenevano essere suo figlio. Sap-

piamo da Rašīdu'd-Dīn che al-Ḥasan, attorno al quale si era ben presto formata una cerchia di entusiasti, intendeva restaurare fra gli Ismaeliti gli aspetti più occulti e personali della ricerca dell'*imām*, e porre al centro della setta questa esigenza primordiale.

Dalla testimonianza di Rašīdu'd-Dīn circa il fatto che Ḥasan si dedicasse appassionatamente allo studio degli antichi testi ismaeliti, dei Filosofi (in particolare di Avicenna) e dei Šūfī, vi è motivo di sospettare che, secondo lui, l'avvento dell'*imām* consistesse in un puro e semplice fatto di realizzazione interiore, spirituale, e non tanto nella comparsa improvvisa di un discendente carnale di Nizār dotato *ipso facto* di tutti i carismi di *imām*. L'atteggiamento successivo di Ḥasan fa ritenere probabile questa ipotesi. In ogni caso, vivente ancora suo padre Muḥammad ibn Buzurgumīd, molti Nizārī cominciarono a ravvisare in lui l'*imām* atteso: la grande speranza stava per divenire realtà! Egli, del resto, si comportava con quella voluta negligenza dello *zāhir* (bere vino, ma di nascosto, eccetera²) che sembra essere stata sempre la caratteristica degli *imām* validi, Ism'āl per primo.

Il subbuglio che queste speranze provocavano in seno alla comunità non piacque, però, a Muḥammad, uomo severo e positivo. Radunato il popolo e tenendosi accanto Ḥasan dichiarò chiaro e tondo (citiamo 'Aṭā Malik Ġuwaynī): «Questo Ḥasan è figlio mio ed io non sono l'*imām* ma uno dei suoi *dā'ī*. Chiunque dia ascolto a parole [diverse] e vi creda è un infedele ed un ateo»³. Per rendere più convincente questa sua dichiarazione fece perire fra i tormenti 250 sudditi suoi che persistevano a ravvisare in Ḥasan il reditivo *imām*, e altrettanti ne espulse, dopo aver legato sulla loro schiena i cadaveri dei primi. Ḥasan tacque ed attese la morte naturale del padre, che giunse nel 1162/561, in un momento di grandissime trasformazioni politiche nell'Islām orientale.

Prima di continuare a parlare delle vicende dei Nizārī è necessario compiere una breve digressione per illustrare quali fossero i mutamenti politici intervenuti in seguito alla scomparsa dei Selgūchidi "maggiori", evento che si può ritenere concluso alla morte di Saṅgar senza posterità (1157/552).

Le regioni direttamente interessate a questo avvenimento furono essenzialmente due: l'Irān in senso lato e la Siria-Mesopotamia con le sue adiacenze, Egitto compreso (affievolendosi i Faṭimidi,

l'Egitto cessa di essere la potenza protagonista nella sua area; ad esso subentra la Siria, secondo una alternativa che la storia del Medio Oriente registra sin dai tempi dei Faraoni e degli Hyksos).

1) L'Irān, per una circostanza storica totalmente nuova, divenne poco a poco dipendente da una nuova potenza sorta in un'area eccentrica, lo Ḥ'ārezm, terra allora profondamente iranizzata seppure governata da capi turchi almeno da un secolo, comprendente la regione limitata a nord dal Syr Daryā (antico Yaxarte), a sud dall'Āmū Daryā (Gayhūn, antico Oxus) e dal lago di Aral, in pieno Tūrān storico, quindi. Questa regione rivestiva allora grandissima importanza per tre motivi almeno. In primo luogo perché costituiva l'estrema propaggine della civiltà iranico-islamica verso l'Asia centro-occidentale, cioè verso un mondo barbaro o semiselvaggio i cui unici abitanti erano nomadi pagani di razza turca, succeduti agli altrettanto nomadi Sciti, Sarmati e Massageti dei tempi antichi. Poi, e qui vi è il secondo motivo, era una "marca di confine" di vitale interesse per tutto l'Irān, e l'invasione mongola lo dimostrerà. In terzo luogo, per quest'area già di antichissima cultura civile e materiale (di origine addirittura pre-achemenide, come dimostrano gli scavi compiuti negli ultimi anni dal Tolstov) passava il ramo superiore della "via della seta" congiungente la Cina con l'Occidente mediterraneo e con l'attuale Russia meridionale, donde la sua ricchezza.

Di questa regione così importante Malik-šāh aveva fatto governatore il figlio di un suo fedele schiavo turco di nome Qutbu'd-Dīn, col titolo di Ḥ'ārezm-šāh (re dello Ḥ'ārezm). Costui morì nel 1127/521 e gli successe il figlio Atsız, il quale trascorse buona parte del suo agitato regno a ribellarsi al suo signore e benefattore Saṅḡar, ma con scarso successo, dato che egli lo vinse, depose e riammise all'obbedienza per ben tre volte: infine, allorché Saṅḡar fu vinto dai turchi Guzz (1141/536), fu proprio l'eterno infedele Atsız ad accorrere in suo aiuto. Ad Atsız successe, nel 1156/552, il figlio Il-Arslān, col quale cominciò il processo di espansione dello Ḥ'ārezm (1172/568) nel vuoto lasciato dalla virtuale scomparsa dei Selgūchidi di Persia, l'ultimo dei quali, Tuḡrīl, fu vinto dal figlio di Il-Arslān, Tukūš. Costui, nel 1194/590, ridusse alla obbedienza diretta o indiretta buona parte di quelli che erano stati i domini persiani dei Selgūchidi. Gli

Ḥ'ārezm-šāh dovettero, inoltre, lottare continuamente con un'altra dinastia, che proprio in quel tempo si andava affermando nell'attuale Afḡānistān, quella dei Gūrīdi, così detti perché originari della zona detta Gūr, situata fra la valle dello Hirmand e Herāt, convertiti all'Islām appena da Maḥmūd di Gazna (m. 1030/421). Costoro, che avevano esteso il loro potere fino a Balḥ ed al Badakhšān, erano riusciti una prima volta ad occupare Gazna, da dove vennero però cacciati da Saṅḡar.

Alle imprese di 'Alā'u'd-Dīn e di suo figlio Qutbu'd-Dīn Malik-ku'l-Gībāl si è già accennato: un altro gūrīde, Mu'izzu'd-Dīn, assieme a suo fratello Giyātu'd-Dīn, distrusse definitivamente la dinastia Gaznavide nel 1186/582, occupando la città di Lahore, nel Panḡāb, ove si era rifugiato l'inetto suo ultimo sovrano, Ḥusraw Malik.

L'annientamento dei Gūrīdi (1215/612) sarà il compito al quale si dedicherà con guerre accanite lo Ḥ'ārezm-šāh 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad (1199-1220), figlio di Tukūš, che, con la presa di Otrār (1210/607), aveva anche vinto i mongolici Qara-Hitāy, ai quali fino ad allora aveva dovuto pagare il tributo, definitivamente. In tal modo lo Ḥ'ārezm-šāh si trovò in possesso di un impero che, dalle steppe dell'Asia Centrale, si faceva obbedire nel lontanissimo 'Omān, nell'Arabia Orientale. Della rivalità di questo sovrano col califfo di Baḡdād e del suo fatale scontro con i Mongoli si parlerà più avanti. Interessa piuttosto osservare che questo strano impero di mercanti e guerrieri, che aveva il suo centro negli estremi limiti settentrionali del mondo iranico, rappresentò l'ultima incarnazione politica dell'ideale monarchia universale, quale è stata concepita nel Medio Oriente dai tempi dei Sumeri e degli Assiro-Babilonesi in poi.

2) Lo sfaldamento, indi la scomparsa, dei Selgūchidi maggiori, aveva posto praticamente sul trono un insieme di dinastie locali, già loro vassalle, alle quali si è accennato, nella zona che si estende dal Mediterraneo alla Persia occidentale. Lasciando da parte quelle che, negli eventi che ci accingiamo a narrare, ebbero importanza secondaria (Šāh di Armenia, 1100-1207; Ortūqī di Diyār Bakr, 1101-1312; Būrī di Damasco, 1103/1154; Beg-teḡīn di Arbela, 1144-1232; Ātābeg di Āzerbaigān, 1136-1225; Salḡarī di Fārs, 1148-1287; Hazarāspī del Luristān, 1148-1339), la più importante resta senz'altro la stirpe

degli Zangī, sia per le lotte vittoriose che questa sostenne contro i Crociati, sia per l'influsso determinante che esercitò sulla fine del califfato fātimide del Cairo. 'Imādu'd-Dīn Zangī, figlio di Aqṣonqor Busurqī, governatore turco di Bagdād, assassinato dai Nizārī nel 1126/520 (si era nell'epoca in cui Buzurgummid doveva dar prova che la *da'wat ǧadīdā* non si era assopita in seguito alla morte di Ḥasan-i Šabbāh), era un fanciullo di dieci anni quando gli morì il padre. Crescendo sviluppò senno ed energia. Si meritò di diventare governatore di Mossul e *ārā-beg* di due principi selǧuchidi, da Mossul estese i suoi domini verso la Siria, prese Aleppo, Ḥamā (da dove disturbò gli Assassini) e finalmente tolse Edessa (1144) ai Crociati: ciò provocò la seconda crociata. 'Imādu'd-Dīn, tuttavia, non la vide: morì prima, naturalmente assassinato. Lasciò due figli, Sayfu'd-Dīn, che ebbe Mossul, e Nūru'd-Dīn, in Aleppo: quest'ultimo, proprio nel periodo di tempo in cui la piazzaforte fātimide di Ascalona cadeva in mano ai Crociati, si impadroniva praticamente di tutta la Siria, spazzando gli ultimi Būrī da Damasco e prendendo ai Crociati le importanti piazzeforti di Bāniyās e di Ḥarīm (1164) sulla strada di Gerusalemme. Prima di morire, nel 1174/569, Nūru'd-Dīn aveva posto le basi per la cacciata dei Crociati, che avverrà successivamente ad opera della vassallata dinastia Ayyūbide, di stirpe - una volta tanto - non turca ma curda.

Il primo personaggio di questa dinastia fu un generale di nome Šīrkūh, che, attorno al 1163/558, fu mandato da Nūru'd-Dīn in Egitto con un corpo di spedizione per appoggiare Šāwar, visir del califfo al-ʿAdīd, al quale era stata tolta la carica a favore di un rivale. In questa spedizione Šīrkūh fu accompagnato da un giovane nipote di grandissimo ingegno, Yūsuf ibn Ayyūb Salāhu'd-Dīn, "Virtù della Religione", più tardi noto ai Cristiani come "Saladino". La lotta per il potere effettivo in Egitto si complicò negli anni fra il 1164 ed il 1168 per l'intervento del re di Gerusalemme, Amalrico I, che venne una prima volta per aiutare l'avversario di Šāwar, ed una seconda per appoggiare Šāwar stesso, in quell'occasione in lotta con Šīrkūh. Šāwar finì ucciso (1169) e Šīrkūh venne a trovarsi nella singolarissima posizione di essere contemporaneamente visir del califfo fātimide, vassallo e generale di un sovrano sunnita e, in pratica, padrone di un regno. Dopo due mesi una indigestione mortale lo toglieva dall'im-

barazzo e gli succedeva, al comando delle truppe ed al visirato, il brillante nipote Saladino, appena trentenne. Questi dovette immediatamente reprimere l'insurrezione dei mercenari del califfo fātimide, che mal tolleravano un nuovo padrone straniero, e affrontare la coalizione navale franco-bizantina che investiva la piazza di Damietta: i Cristiani erano effettivamente allarmati dalla nascita di questo nuovo potere che, ormai, li attanagliava dalla Siria e dall'Egitto contemporaneamente. Due anni più tardi (1171/567), consolidatosi in Egitto e, con la presa di Ailāh sul Mar Rosso, assicuratesi le comunicazioni con la Siria, egli poteva risolvere il grave problema religioso-dinastico nel modo più indolore. Valere e moribondo il sovrano fātimide Saladino lo fece praticamente deporre, ordinando ad un religioso persiano di recitare a Fustāt, e la settimana successiva al Cairo, la *ḥuḇba*, cioè l'allocuzione della preghiera del venerdì, in nome del califfo 'abbāsīde di Bagdād, che naturalmente si affrettò ad investirlo del dominio così acquistato. La successiva morte di Nūru'd-Dīn (1174/569) stornò il pericolo di uno scontro armato fra Saladino ed il suo antico signore. Posto sul trono di Aleppo Šālih Ismā'il, figlio di Nūru'd-Dīn, personaggio totalmente insignificante, Saladino poteva impadronirsi di tutta la Siria e congiungerla al suo dominio egiziano, al quale si aggiunse ben presto lo Yemen, conquistatogli dal fratello Tūrān-šāh, ed il Maǧrib fino a Tripoli. Tutta la seconda parte della vita di Saladino (morì nel 1193/ 589) è occupata dalla lotta decisiva contro i Crociati, dei cui riflessi sulle vicende degli Assassini si parlerà nei capitoli seguenti.

Note:

1. cfr. F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895. La questione è considerata dallo HODGSON, *op. cit.*, p. 117, n. 49.
2. v. RAŠIDU'D-DĪN, *ǧāmi'u't-tawārīḥ*, (v. Bibl.), f. 297, l. 22.
3. IBN AL-ATIR, in anno 521 H., X, 456/viii, 325.
4. RAŠIDU'D-DĪN, p. 146; HODGSON, p. 103.
5. RAŠIDU'D-DĪN, p. 141; HODGSON, p. 103.
6. MINHĀG-I STRĀG ĠOZĠĀNĪ, *Ṭabaqāt-i Našīrī*, trad. inglese di H. G. Raverly (London 1881), p. 263.

7. 'ATĀ MALIK ĠUWAYNĪ, p. 225.

8. 'ATĀ MALIK ĠUWAYNĪ, p. 224.

9. HODGSON, pp. 211-212; cfr. V. BART'OLD, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *E.H. Gibb Memorial*, London 1928, pp. 379-80.

10. Tutta la questione è stata considerata con particolare penetrazione da H. CORBIN in parecchie sue opere: vedasi, in maniera particolare, *Histoire de la Philosophie Islamique*, pp. 138-141-144.

Gli imām della qiyāma

(Hasan 'alā ḡikrihi's-salām, 1162/557 - 1166/561;
Muḥammad II, 1166/561 - 1210/607)

Hasan II, ricordato nelle cronache della setta con la eulogia cultuale 'alā ḡikrihi's-salām ("sul suo nome sia la Pace") prese le redini dell'Ordine all'età di 35 anni, dopo aver maturato per lungo tempo le sue idee circa il rinnovamento della *da'wa*. Nei primi due anni e mezzo di governo non fece praticamente nulla di particolare. Il suo regno iniziò col rilascio di ostaggi e prigionieri fatti nelle scorrerie degli anni precedenti e, a quanto dicono, egli permise un certo rilassamento della disciplina religiosa in seno all'Ordine, o quanto meno, si rifiutò di prendere provvedimenti punitivi contro i colpevoli di alcune infrazioni. Il problema che egli si pose era il seguente. La *da'wa* e l'Ordine che da lei era nato, nonostante la compattezza e l'efficienza, stava decadendo nell'angusta cornice di uno dei tanti staterelli sorti dalla rovina dell'impero selḡūchide. Era pertanto necessario riportarla al suo vero destino, che non poteva in alcun modo identificarsi a qualsiasi organizzazione politico-amministrativa, dato che essa si personificava in un sodalizio esoterico, possessore e diffusore di una Verità occulta, la cui ragione di vita era data dalla promessa "Resurrezione" (*qiyāma*) sulla terra. Si ricordi che quella che per la *ṣī'a* duodecimana è una mera prospettiva escatologica, per la *ṣī'a* ismaelita è, invece, una possibilità da maturare "al presente", recuperando quel tale "ritardo" (*ta'āḡhur*), quella "messa al passato" (*taḡalluf*) - da cui nasce il tempo cronologico che misura la caduta dell'Adamo Primordiale per sette gerarchie, della quale si è già parlato. Detta *qiyāma* si attua, per la gnosi ismae-

lita, allorché nella realtà apparente, exoterica (*zāhir*), tipificata nella legge religiosa (*ṣarīʿa*), si ritrova il significato intimo, esoterico (*bāʿin*), che la trascende.

L'adepto, quindi, realizza interiormente l'interpretazione spirituale (*ta'wīl*) del mondo e della Legge religiosa rivelata (*tanẓīl*) dai Profeti, si da far trasparire la Realtà assoluta (*haqīqa*) dalla serie ordinaria degli eventi dei quali essa si ammantava per proiettarsi nella storia. Secondo la visione più iranica che islamica della storia, per cui ogni evento, ogni contingenza è un Essere, Angelo o "Egregore", tale *ta'wīl* è l'*Imām* in persona, dato che egli è la manifestazione temporale di una Teofania primordiale¹, l'Uomo o Adamo primordiale, immagine terrestre dell'Anthropos celeste, Primo *Imām*, fondatore dell'*Imāmat* quale religione permanente dell'umanità². Da questa visione, tipica della *ṣīʿa* ismaelita, nasce la supremazia che essa attribuisce alla *walāya* dell'*imām*, funzione eterna dell'uomo-archetipo, rispetto alla *nubuwwa* dei Profeti, ognuno dei quali abroga la Legge religiosa rivelata dal suo predecessore (nella *ṣīʿa* duodecimana, invece, entrambe le funzioni appaiono implicite nella stessa persona del Profeta, che, pertanto, mantiene l'equilibrio fra *zāhir* e *bāʿin* e la loro simultaneità).

È necessario quindi "conoscere l'*imām*" per poter attuare *hic et immediate* quel *ta'wīl*, in virtù del quale gli obblighi della *ṣarīʿa* sono aboliti per l'adepto. Pur essendo vero che, ad un certo livello, l'avvento dell'*imām* diventa un fatto di esperienza interiore, in ogni caso si rendeva necessario che tale verità venisse proclamata, altrimenti la *da'wa* non avrebbe avuto più alcuna ragione di sussistere. A questo provvide Ḥasan II, con, ancor oggi, il potere di colmarci di stupore. Il resoconto ci è stato tramandato da diverse fonti: a parte Rašidu'd-Dīn (164 ff.) e 'Aṭā Malik Ġuwaynī (226-30), si hanno le due relazioni di fonte ismaelita degne di fiducia, seppure tarde (probabilmente di epoca ṣafavide), "I Sette Capitoli di Abū Ishāq" (*Haft Bāb-i Bū Ishāq*) e "I Detti del Maestro" (*Kalām-i Pīr*), nota anche col titolo di *Haft Bāb-i Šāh Sayyid Nāṣir*, per la sua falsa attribuzione a Nāṣir-i Ḥosrow, edite entrambe da W. Ivanow a Bombay, rispettivamente nel 1935 e nel 1951. Le diverse versioni dell'avvenimento sostanzialmente coincidono, anche in molti particolari, salvo naturalmente gli anatemi e le maledizioni rituali scagliate dai relatori anti-ismaeliti contro

Ḥasan II, che intercalano il racconto dei due primi autori summenzionati.

Offriamo qui a seguito una sintesi delle varie narrazioni, di modo che tutti i diversi particolari siano egualmente rammentati.

«Quando giunse il 17° giorno di Ramaḍān (559 = 8 agosto 1164), all'ora della costellazione della Vergine, essendo il Sole nel Cancro, Egli (Ḥasan) ordinò alle genti dei suoi territori, che aveva convocato all'Alamūt, di radunarsi nel piazzale (sottostante alla fortezza). [Ivi], ai quattro lati del pulpito (*minbar*, "volto verso Occidente", cioè in direzione contraria a quella della preghiera!), fece issare quattro grandi bandiere, che erano state preparate per quella occasione di quattro colori: bianco, rosso, verde e giallo (quest'ultimo, colore dei Fātimidi). I "compagni" (*rufaḡāʿ*) del Ḥorāsān e del Quhistān si misero in rango alla destra del pulpito, quelli dell'Irāq 'Aḡemī alla sinistra, quelli del Daylam [e del Rūdbār] di fronte.

Nel mezzo fu posta una cattedra, di fronte al pulpito, sulla quale fu ordinato al faqīh Muḥammad Būstī di salire. A mezzogiorno Egli stesso, il Signore delle migliaia dei mondi e degli uomini, Nostro Signore al-Ḥasan, sulla cui menzione sia la Pace!, abbigliato di una veste bianca e coperto il capo di un bianco turbante, scese dal Castello e, con solenne incesso, salì sul pulpito dal lato destro. Quindi diede il saluto della pace tre volte: prima ai compagni del Daylam, indi a quelli del lato destro (Ḥorāsān e Quhistān), indi a quelli del lato sinistro (Irāq). Poi si sedette per un poco. Indi si rialzò e, smuovendo la spada, disse ad altissima voce: "O abitanti dell'Universo, ġinn, uomini e angeli, sappiate che il Signore, l'Attore della Resurrezione (*qā'im* - *qiyāmat*) - sia adorazione e gloria sulla Sua menzione! - è il Signore di tutte le cose create, è l'Esistente Assoluto (*mawḡūd-i muṭlaq*), Egli è in ogni modo fuori di ogni negazione della Sua esistenza, imperocché Egli è esaltato di là da ciò che Gli associano gli idolatri. Egli ha spalancato oggi la porta della Sua misericordia e tutti ha resuscitato con la Sua grazia generosa". ... Indi iniziò il discorso, le cui prime parole sono: "Fu menzionato: in che cosa consiste la Resurrezione?" ... ed annunziò che gli era giunto un messaggio dell'*Imām celato* con un nuovo ordine: "L'*Imām* del nostro tempo vi manda le Sue benedizioni e la Sua compassione, chiamandovi Suoi servitori

eletti. Egli ha sollevato da voi il peso degli obblighi della *šarī'a* e vi ha portato alla *qiyāma*". (Secondo il *Kalām-i Pīr*, pp. 65-66 e 115-117: «In piedi! Il giorno della Resurrezione si è levato. L'attesa del segno è ormai finita! Ecco sorgere la Resurrezione che è il compimento di tutte le Resurrezioni. Oggi non vi sono più da ricercare né prove né indici: oggi la Conoscenza non dipende più dai Segni (versetti del Corano), né dai discorsi, né dalle allusioni, né dagli atti di devozione compiuti piegando il corpo. Oggi i gesti ed i detti, gli indici e le allusioni sono giunti al termine dei loro termini. Colui che con i propri occhi ha contemplato l'Essenza in sé, costui ha contemplato la totalità dei segni e degli indici [di tutte le Rivoluzioni], mentre ciò che si conosceva per i suoi nomi ed i suoi attributi ne era il rovescio e l'inverso, cioè l'occulto sotto un velame".) ... Indi pronunciò una predica (*ḥuḭba*) in arabo... intendendo che questa era la parola dell'Imām: aveva messo qualcuno che conosceva l'arabo (Muḥammad Bustī) ai piedi del pulpito per tradurre oralmente ciò che diceva, in persiano. Il significato di tale predica era il seguente: "Sayyid-nā al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Buzurgumīd è il nostro Rappresentante (*ḥalīfa*, "Califfo"), il nostro *dā'ī*, la nostra *ḥuḡḡa*: la nostra setta (*šī'a*) deve essergli obbediente e sottomessa negli affari di questo mondo e dell'altro, riconoscendo il suo comando incontrovertibile e la sua parola come la nostra...". Dopo di ciò sedette per un poco, indi, rialzatosi, recitò la seconda predica. Poi il faqīh Muḥammad Bustī si alzò sulla cattedra volta verso il pulpito e lesse completamente, commentandole (in persiano - ?) la Grande Epistola e le Prediche. Durante questa lettura anche il Signore rimase in piedi. Quando la lettura fu finita Egli scese dal pulpito ed effettuò due rak'a (insieme di prostrazioni ecc. della preghiera mussulmana), come si usa nei giorni di festa ('īd). Indi fece imbandire la tavola e vi fece sedere il popolo onde rompesse il digiuno, dicendo: "Oggi è la Festa della Rottura del Digiuno" ('īdu 'l-fitr, abitualmente celebrato alla fine del mese di Ramaḍān). (Anche negli anni successivi gli Eretici (*malāhida*) (per gli autori ortodossi, beninteso!) hanno continuato a denominare il giorno 17° del Ramaḍān "Festa della Resurrezione" (*qiyām*), per cui in quel giorno sogliono dimostrare la loro gioia con vino e riposo, gioco e divertimento, apertamente). Per tutta quella giornata la gente si scambiò auguri e regali festivi e regnò la gioia e furono tolti dal collo dei servi di Dio i legami ed i

ceppi della Legge. E il Signore ordinò che in quello stesso giorno a Mu'min-ābād nel Quhistān e per ogni dove si facesse festa».

Effettivamente, dieci settimane più tardi, una simile cerimonia ebbe luogo a Mu'min-ābād, nel corso della quale fu letto un messaggio di Ḥasan. In questo egli dichiarava che, come precedentemente al-Mustanšir era rappresentante (*ḥalīfa*) di Dio sulla terra, e Ḥasan-i Šabbāh era il *ḥalīfa* di al-Mustanšir, così pure ora Ḥasan II era personalmente il rappresentante di Dio sulla terra ed il Ra'īs Muzaffar (non certo l'omonimo governatore di Gird Kūh, già morto da un pezzo) era il rappresentante di Ḥasan nel Quhistān, che doveva essere obbedito in ogni cosa. Lo stesso avvenne in Siria e presumibilmente in tutte le località ove i Nizārī formassero delle comunità sicure e indipendenti.

La solenne violazione della Legge Religiosa che, come osserva B. Lewis², «segna il culmine di una tendenza millenaristica ed antinomica che è ricorrente nell'Islām (noi diremmo piuttosto nell'Islām gnostico-persiano) ed ha ovvi paralleli nel Cristianesimo», era già nell'aria da parecchio tempo, nonostante che, nella *da'wat ḡadīda*, regnasse un'esemplare severità di costumi unita ad una rigorosa obbedienza alle Tradizioni, come è dimostrato dall'atteggiamento di Ḥasan-i Šabbāh nei riguardi dei suoi stessi figli e di Muḥammad b. Buzurgumīd verso i prematuri esaltatori del proprio figlio. Né poteva essere diversamente. La legge ha un valore provvisorio, propedeutico: serve, entro il tempo, a fornire l'anima di un supporto, fintanto, cioè, che essa non abbia la conoscenza dell'imām e quindi sia capace di compiere il *ta'wīl* del dato sensibile sì da risalire agli archetipi, dei quali l'Intelletto Universale è l'inesauribile sorgente. Ciò, naturalmente, implica una concezione duplice del tempo e del mondo: da una parte il tempo cronologico, cioè scandito da una serie infinita di "limiti" successivi, il mondo creato e la resurrezione fisica, propria a questa terra; dall'altra parte il mondo "increated", il Tempo illimitato (noi diremmo "archetipale") e la Resurrezione quale atto perenne proprio allo spirito, che "ricondece al presente" il mondo naturalmente "posto al passato". A questo si riferisce Ġuwaynī allorché, pur fra gli anatemi e le maledizioni, osserva:

«La sintesi di questa confessione (*maḡhab*) ... e di questa convocazione (*da'wa*) era che, seguendo la Filosofia (*falsafa*), essi consideravano il mondo increated (*qadīm*, cioè dal punto di vista dello

spirito, che incessantemente sviluppa la serie degli eventi, quali substrato al suo dispiegamento oggettivo) ed il Tempo illimitato e la Resurrezione (*ma'ād*, il "ritorno") spirituale (*rūḥānī*). E il Paradiso e l'Inferno e quanto è in essi compreso, tutto ciò interpretavano secondo il ta'wīl, in modo tale che, secondo tale ta'wīl, tutto acquistava un senso spirituale. E sulla base di ciò essi asserivano pure che la Resurrezione si invera allorché gli uomini raggiungono Dio e i misteri e le verità della Creazione si svelano e gli atti di obbedienza sono aboliti, dappoiché in questo mondo tutto è azione (*i' māl*) e non vi è calcolo (*hisāb*, forse nel senso di "conoscenza" oppure di "contrappasso"?), mentre nell'Altro Mondo tutto è calcolo e non vi è azione. E questa è la [Resurrezione] promessa e attesa in tutte le comunità religiose ed in tutte le fedi: è proprio questa che Ḥasan ha rivelato. E, come conseguenza di ciò, i doveri della šarī'a sono stati sollevati dagli uomini, perché in questo periodo della Resurrezione essi devono volgere ogni loro senso verso Dio ed abbandonare i riti della legge religiosa e le usanze di culto stabilite. Nella Legge religiosa è stato stabilito che ogni giorno-notte gli uomini debbano adorare Dio cinque volte ed essere dediti a Lui. Questo compito era soltanto formale (*zāhir*, exoterico), ma ora, nei giorni della Resurrezione, essi debbono essere sempre dediti a Dio nei loro cuori e mantenere il volto delle loro anime costantemente diretto verso la direzione della Divina Presenza, poiché questa è la Vera Preghiera³.

Per lo stesso principio per il quale la Legge religiosa esteriore è abolita a favore di una verità interiore, così pure dobbiamo immaginare che anche l'imāmato subisse una simile trasposizione, per cui una persona, che è esteriormente il Tal dei Tali, interiormente fosse, invece, l'imām. Difatti, secondo Rašīdū'd-Dīn, fra gli Ismaeliti prevaleva l'opinione sostenuta da autorevoli scritti che Ḥasan, pur essendo esteriormente conosciuto quale nipote di Buzurgummīd, nella realtà esoterica fosse lui stesso l'imām del tempo. Non sappiamo però con precisione se, al tempo della *qiyāma*, si aggiungesse la convinzione, già diffusa del resto ai tempi di Muḥammad b. Buzurgummīd, che Ḥasan fosse anche fisicamente il discendente di Nizār. A suo tempo questa opinione divenne articolo di fede e, con ogni probabilità, vivente ancora Ḥasan, questi ricevette una genealogia in piena regola,

corredata dai vari *laqab* trionfali caratteristici sia dei Fātimidi che dei loro avversari' abbāsidi. Secondo Ġuwaynī (p. 236) il suo nome completo sarebbe suonato al-Ḥasan [b.] al-Qāhīr bi-quwwati 'l-lāhī ("il Vittorioso per la forza d'Iddio") b. al-Hādī b. al-Muṣṭafā Nizār [b. al-Mustanšīr]. Quanto al modo per il quale la discendenza di Nizār si sarebbe propagata fino ad apparire, alquanto miracolosamente, in colui che fino a poco tempo prima tutti ritenevano figlio di Muḥammad figlio di Buzurgummīd, cominciarono a circolare varie leggende, del genere dello scambio fra i due infanti nati circa nello stesso tempo eccetera, imperniata sulla presunta presenza dell'imām figlio di Nizār in un villaggio ai piedi dell'Alamūt, senza che nessuno ne sapesse niente, salvo, naturalmente, il grande *dā'ī*. Ḥasan e, dopo di lui, suo figlio Muḥammad, lasciarono benevolmente che ognuno credesse alla versione che gli sembrava più veridica, compresa quella alquanto ingnomiosa di un presunto adulterio dell'imām precedente con la moglie di Muḥammad b. Buzurgummīd!

A parte questo particolare di scarsa importanza, in qualche modo l'idea della consustanzialità della *huḡḡa* o, comunque, del maestro (*šayḥ*, *pīr* eccetera) rispetto all'imām, che ritroviamo quattro secoli più tardi pienamente sviluppata in un autore come Ḥayr-ḥ'ah Harāfī (Muḥammad Riḍā b. Sulṭān Ḥusayn Ġūriyānī Harāfī) nel *Faṣṣḥ dar bayān-i šināḥ-i Imām wa Huḡḡa*⁴ doveva essere già radicata ai tempi di Ḥasan II, se non addirittura da lui promossa. In questa concezione albeggia l'intuizione dell'imām quale atto di conoscenza perenne (e non quale persona storica) conducente alla palingenesi spirituale: "conoscere l'imām", quindi, significava conoscere il più intimo se stesso, conoscere addirittura Dio. Ad un siffatto conoscitore spetta il titolo di *huḡḡa*, "prova" dell'esistenza dell'imām e della sua missione occulta: interiormente egli è l'imām stesso. A ciò si riferisce il detto attribuito al primo imām: «Sii mio fedele ed io ti renderò simile a me come Salmān⁵ [il Persiano]»⁶.

In effetti attorno a questo tempo si va affermando l'idea che il titolo di *huḡḡa* possa spettare solo a colui che sia il discendente spirituale (*farzand-i ma' nawī*) dell'imām, quegli che realmente "lo conosce" e che, quindi, Salmān il Persiano sia l'archetipo che si esemplifica in ogni adepto fedele⁷. Questa teoria conduce allo sconvolgimento della serie gerarchica degli *hudūd*, nel modo in cui essa viene rappre-

sentata nella *šr'a* imāmīta e, parzialmente, in quella ismaelita riformata. Diciamo subito che il Profeta (*nabī, rasūl*) viene ad occupare il terzo posto, dopo l'*imām* e la *ḥuḡḡā*. Perché? Mentre nella *šr'a* "regolare" Muḥammad "sigillo di profezia" chiude definitivamente i cicli delle rivelazioni religiose, dopo di che la Verità (*ḥaqīqat*) entra nella "notte dell'esoterismo", per l'Ismaelismo riformato, invece, le cosiddette "sei giornate della profezia legislatrice" sono cominciate addirittura col primo profeta del nostro grande ciclo di occultamento, cioè l'Adamo umano, che fu il primo legislatore religioso. Questi sei "millenni" della creazione del cosmo religioso corrispondono ad altrettante grandi Ore della Notte Divina (*šab al-dīn*), durante le quali la conoscenza-sapienza esoterica viene dispensata dal Garante dell'*I-mām*, la *ḥuḡḡā*, che in questa mistica Notte tiene il luogo che ha la Luna rispetto al Sole (= l'*Imām*). Al "settimo giorno" (allorché Iddio "si riposò") non vi è più bisogno di una religione rivelata, poiché in esso si manifesta il Sole della conoscenza totale (l'*imām*). Questo giorno è il Giorno della Resurrezione (*yawm al-qiyāmat*).

Uno dei problemi più appassionanti posti dall'antropologia ismaelita è quello relativo alla personalità metafisica del *Qā'im*, il Resurrettore. Nello *Haft Bāb-i Sayyid-nā'*, seguendo in modo sorprendente la cristologia paolina dell'*Epistola agli Ebrei*⁹ (*tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedec*), il *Qā'im* viene esplicitamente identificato a Melkišedeq, il re di Salem, quel misterioso personaggio che non muore mai, il quale unse Abramo. Costui, con nomi diversi ed in differenti ipostasi, è l'*Imām* eterno che al tempo di Adamo ebbe nome Malik Šūlīm, al tempo di Noè Malik Yazdāq, al tempo di Abramo Malik as-Salām, al tempo di Mosè non più Aaronne o Giosuè bensì Dū'l-Qarnayn (il re-profeta del *Corano* identificato ora ad Alessandro, ora al misteriosissimo al-Ḥidr, l'iniziatore di tutti i *šūfi*, figura discesa direttamente da quella dell'Utnapištim sumero!), al tempo di Gesù non Simon Pietro bensì la confusa figura del patriarca arabo Ma'add, eccetera.

Senza dilungarci sull'argomento, che potrebbe richiedere di per sé un intero studio, possiamo osservare come l'Ismaelismo, obbedendo alla sua vocazione di *religio perennis*, abbia riesumato in queste sue concezioni i motivi messianico-regali più antichi, e di origine più

disparata, relativi alla presenza sulla terra, in veste fisica, di un essere immortale che è a vivente testimonianza della realtà esoterica e, come tale, l'occulto iniziatore e maestro di tutti i Profeti. Questo aspetto escatologico, che caratterizza fortemente l'Ismaelismo in generale e quello dell'Alamūt in particolare, induce a riflettere sull'influenza che può aver esercitato l'ambiente iranico o, per essere più precisi, le idee gnostico-iraniche sopravvissute in zone marginali della Persia sulla formazione delle teorie di questa setta. Viene naturalmente da pensare alle dottrine mazdee relative all'avvento del Saōšyant come a quelle buddhiste, di origine probabilmente iranica, circa la futura discesa di Maitreya, eccetera.

Ma, per tornare alla concezione di Melkišedeq quale prototipo dell'*imām*, con funzione umana e cosmica al tempo stesso, e ricordando l'omologia stabilita dall'Ismaelismo riformato fra *imām* e Intelletto Universale, è ovvio supporre che gli sconosciuti teologi ismaeliti, che noi, però, sappiamo tradizionalmente colti nelle teorie delle altre religioni, abbiano avuto presente la concezione allegorica di Filone di Alessandria circa tale re-sacerdote. Filone, infatti, interpreta la figura di Melkišedeq quale allegoria dell'Intelletto Universale, del *lógos*, intermediario fra Dio e l'Uomo, il cosmico *mesotēs* che regge l'equilibrio di questo mondo¹⁰. Vi è inoltre il fatto che le varianti di parte del nome di Melkišedeq, come appaiono nello *Haft Bāb* (Šūlim-Salām, Yazdāq), inducono a ritenere che i teologi ismaeliti avessero una conoscenza etimologica del significato di tale nome possibile soltanto a chi avesse cognizione del mito non per tradizione popolare ma per trasmissione culta, lo stesso fatto che abbiamo osservato a proposito di alcuni nomi "strani" che appaiono nell'*Ummu'l-Kitāb*. Ma non è questo il solo problema attinente alle fonti della sua dottrina che ci pone l'Ismaelismo della *Qiyāma*. Nella sua aspirazione di affermarsi quale religione o gnosi primordiale, destinata a contrapporsi prima o poi alle diverse religioni rivelate, l'Ismaelismo ha accolto in sé o ha lasciato riaffiorare elementi estremamente arcaici, come questo del Re del Mondo, testimone eterno di una realtà esoterica. Anche la *qiyāma* non rappresenta, in fondo, alcuna innovazione, bensì la riassunzione esplicita ed ufficiale di un motivo fondamentale della setta sin dalle sue origini. In questo senso la proclamazione, da parte di Ḥasan 'alā ḡikrihi's-salām, della *qiyāmatu'l-qiyāmāt* era un

atto necessario senza il quale la missione della setta non avrebbe potuto coerentemente sopravvivere.

Il senso di isolamento e di "particolarità" che caratterizzava la vita dell'Ordine, in perenne antagonismo o guerra aperta con tutti i governi "mussulmani" che geograficamente lo circondavano, rese certamente più facile e più accetta la dispensa implicita della *qiyāma*. Vi furono però alcuni che si opposero all'abrogazione formale della *šarī'a*, e, naturalmente, del *tanzīl*. A loro riguardo Hasan fu chiaro: «*Allo stesso modo che, durante il ciclo della Legge Religiosa (dawr-i šarī'at), se qualcuno non obbediva e adorava, seguendo la regola della Resurrezione per la quale si consideravano obbedienza e adorazione (šā'a at wa' ibādat) [solo] spirituali, costui sarebbe stato punito, lapidato e messo a morte, così pure adesso, in tempo di Resurrezione, se un uomo si assoggetta alla lettera della Legge e persiste negli atti di culto fisici e nei riti liturgici, è prescritto che costui venga castigato, lapidato e messo a morte*»¹¹.

È evidente che al-Hasan non intendeva venir infastidito dalle querimonie di legisti e religiosi puritani: l'avventura personale della palingenesi era aperta a tutti coloro che ne fossero capaci, gli altri non pensassero di intralciarli! Coloro che ci provarono pagarono subito il fio della loro audacia: tutti, salvo uno, che, come avviene in questo genere di casi, si fece precedere all'altro mondo dallo stesso promulgatore delle novità, cioè Hasan II in persona, due anni dopo la proclamazione della *qiyāma*. Hasan fu ucciso da suo cognato Ḥusayn-i Nāmāvar, appartenente ad un ramo locale della nobile stirpe dei Buwayhidi, quella stessa che regnava sull'Irān occidentale ed era arbitra del califfato di Bagdād al tempo in cui i Fātimidi si impossessavano dell'Egitto. A Ḥasan II successe il figlio Muḥammad, che governò l'Ordine per la bellezza di 44 anni (1166/561-1210/607): pur essendo un giovane di soli 19 anni egli si dimostrò subito uomo di polso col mandare a morte non soltanto l'assassino di suo padre, ma anche tutti i parenti di costui. Dopo questo incisivo inizio il governo di Muḥammad (che ebbe come titolo onorifico 'Alā'u'd-Dīn, oppure, secondo il *Kalām-i Pir*, Diyā'u'd-Dīn o Nūru'd-Dīn) continuò, stranamente, senza eventi particolari. Del suo regno si tramandano episodi, non avvenimenti politici veri e propri. A parte l'assassinio di un ministro

del Califfo si hanno le solite incursioni nelle terre vicine e qualche tumulto; la stessa sparizione dei Selgūchidi aveva tolto di mezzo l'unico potere che avrebbe potuto intraprendere qualche azione generale contro gli Ismaeliti di Persia: costoro, d'altra parte, si considerarono felici della situazione, apparentemente dimenticandosi del mondo che li circondava. Vi furono solo un paio di fatti che li posero in evidenza. Il primo fu l'asilo accordato ad un Hazār-Asp (Hazārāsf, Hazār asf) di Rūyān, che, accusato dai maggiorenti del suo territorio di irreligiosità e di propensione verso gli Ismaeliti, alla fine fu costretto a fuggire proprio nell'Alamūt, dove ricevette aiuto per compiere razzie nelle sue antiche terre. Successivamente, essendo stato battuto, andò a rifugiarsi presso il Califfo, che non gli fu favorevole proprio per le sue precedenti simpatie per gli Ismaeliti. Finì i suoi giorni ucciso da un suo ex vassallo del Māzanderān. Il suo successore, Bīstūn, dovette fuggire anche lui all'Alamūt; si tenne però tranquillo nel suo asilo. Un altro episodio caratteristico fu quello relativo al grande teologo Faḥru'd-Dīn ar-Rāzī, ricordato da Rašīdu'd-Dīn e da Dawlat-šāh. Questo religioso era celebre per le sue argomentazioni contro gli Ismaeliti, che considerava poco meno che degli atei, da lapidare in ogni caso. Muḥammad II decise di farlo smettere e, a tal fine, gli mandò una *fidā'ī*, che divenne suo discepolo e ne seguì le lezioni per ben sette mesi, alla fine dei quali gli chiese un'udienza personale per risolvere un intricato caso giuridico. Trovatosi solo con lui estrasse il pugnale e gli annunciò tranquillamente che, per punirlo delle sue diffamazioni e maledizioni contro gli Ismaeliti, lo avrebbe scannato. Seguì una breve zuffa, alla fine della quale il teologo si trovò con la schiena a terra, mentre la punta del pugnale gli scalfiva la gola. Egli promise allora che non avrebbe mai più parlato male degli Ismaeliti, né tanto meno che li avrebbe mai più maledetti. Il *fidā'ī* gli diede una borsa di monete d'oro e Faḥru'd-Dīn mantenne scrupolosamente la promessa, il che gli fruttò altre borse di monete. Dopo qualche tempo gli altri suoi discepoli cominciarono a meravigliarsi del fatto che, parlando degli Ismaeliti, egli menzionasse rispettosamente le loro teorie e non li maledicesse più. Richiesto della cagione di questo suo nuovo atteggiamento il maestro rispose con un tipico *bon mot* persiano, dicendo di essere stato convinto dagli Ismaeliti con "argomenti e trancianti (o acuti) e pesanti" delle loro ragioni. Pare che Muḥammad sia stato uno scrittore pro-

lifico: delle sue opere, sfortunatamente, non rimane quasi nulla, dopo le distruzioni di libri compiute dai dotti mussulmani al servizio dei Mongoli, che ebbero il permesso di disporre della biblioteca dell'Alamūt, prima dello spianamento della rocca. Restano i *Fuṣūl-i Mubārak* (gli *Ordini Benedetti* citati al n. 681 ss. da W. IVANOW nella sua *Isma'ili Literature*, Tehrān 1963), e, probabilmente, il già citato *Haft Bāb-i [Bāb] Sayyid-nā*. Muḥammad si dedicò, durante tutto il suo lungo governo, a consolidare le teorie espresse dal padre durante la Grande Resurrezione. Fu al tempo suo che la genealogia fātimide di Ḥasan II divenne articolo di fede. Quello che suscita meraviglia è che, mentre la rivolta di Ḥasan-i Šabbāh e le sue teorie ebbero grande risonanza nel mondo mussulmano contemporaneo, sicché furono studiate, analizzate e confutate, un evento così sconvolgente e metafisicamente consequenziario come la *Qiyāma* passò inavvertito sia nel mondo sunnita che in quello šī'ita duodecimano. La scoperta di un fatto storico di tale portata fu praticamente successiva alla conquista mongola ed alla dispersione dei libri e delle cronache interne dell'Ordine.

Note:

1. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 142.
2. *op. cit.*, p. 73.
3. GUWAYNĪ, 237-38; B. LEWIS, 74-75.
4. Ed. e trad. W. IVANOW nell'VIII vol. delle *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta 1922.
5. Tutta la questione è sceverata da H. CORBIN in *Histoire* etc., p. 145 ss.
6. Sarebbe interessante investigare su quali similitudini fenomenologiche possono stabilirsi fra il "Persiano" esemplificato da Salmān, quale migliore rappresentante della propria nazionalità nel "regno di Dio" ed il mistico "Perse" dei misteri mitriaci nell'ambito dei quali rappresentava l'"uomo per eccellenza" di una determinata comunità etnica.
7. H. CORBIN, *ibidem*.
8. HODGSON, trad. e comm., in *op. cit.*, pp. 286-9.
9. 4, 15 - 6, 7.
10. V. G. WÜTTKE, *Melkisedeq der Priesterkönig von Salem*, Giessen 1927; F. J. JÉRÔME, *Der geschichtliche M. und seine Bedeutung im Hebräerbrieft*, Strassburg 1917; G. VAJDA, *Melchisedec dans la mythologie ismaélennne*, J.A., CCXXXIV (1943-45), pp. 173-83.
11. GUWAYNĪ, p. 238.

Sinān: la qiyāma in Siria

Con Sinān (1140-92) la *da'wa* siriana acquista un Gran Maestro che la condurrà alla sua resurrezione politica e religiosa. Questo straordinario personaggio è il primo che interpretò, nel pieno significato del termine, la figura diventata poi leggendaria del Vecchio della Montagna, quale ci è stata tramandata dalle testimonianze di Gerardo di Strasburgo, di Guglielmo di Tiro, di Arnolfo di Lubecca, a tacere di quella famosissima di Marco Polo, che però si riferiva al ricordo del capo degli Assassini dell'Alamūt.

Sinān, nell'assumere la direzione della *da'wa* siriana, si assume due compiti, uno religioso ed uno politico. Quello religioso e disciplinare consiste nell'introdurre la teoria della *qiyāma* presso la sua comunità, combattendo anche gli eccessi a cui una larga interpretazione delle dispense implicite in tale teoria avevano dato luogo. Diversamente dalla Persia, ove la novità fu inavvertita, dal mondo esteriore, in Siria la cosa ebbe qualche risonanza fuori dell'Ordine, e confermò le peggiori voci che circolavano sugli Ismaeliti (immaterialità, inosservanza della Legge religiosa eccetera), già notevolmente odiati in un ambiente che il diuturno contrasto con l'aggressivo "infedele" Crociato rendeva fanaticamente devoto alla più intransigente ortodossia sunnita. Oltre che coi poteri locali Sinān dovette vedersela con le bande della Nubuwviyya, un ordine laico di difensori della *summa*, secondo il Salinger ispirato alla *futuwwa* di Baḡdād, cioè quella specie di cavalleria mussulmana (di tinta šī'ita, fra l'altro!) che in quel tempo si andava formando nelle terre del califfato. Per quanto riguarda il compito politico, Sinān ebbe la straordinaria abilità di fare assumere alla sua setta, relativamente piccola, un ruolo politico non indifferente, rendendola terzo elemento dell'equilibrio sirio-palestinese fra Mus-

sulmani e Crociati. La sua capacità fu tanto più apprezzabile in quanto egli fu contemporaneo di due grandissime personalità islamiche, Nūru'd-Dīn di Aleppo e Šalāhu'd-Dīn, il nostro Saladino, protagonisti della riscossa mussulmana unitaria contro i Cristiani nelle terre del Crescente Fertile. Riuscì a non essere schiacciato da loro, anzi divenne amico del secondo, e diede un tale assetto al suo Ordine che questo, benché odiato e mal tollerato, riuscì, un secolo più tardi, a sopravvivere al trionfo dei Mamalucchi di Baybars in Siria e, sia pure con lo status di una minoranza soggetta, *millā*, ad attraversare illeso tutti i secoli successivi fino ai giorni nostri. Statista e guerriero, asceta e taururgo, Sinān pare uscito dallo stesso stampo di Hasan-i Šabbāh e di Hasan II 'alā dīkrihi 's-salām (di quest'ultimo fu condiscipolo, oltre che interprete fortunato dei medesimi ideali). Trasfigurata dalla leggenda la sua figura restò impressa, di là dal tempo, nell'immaginazione dei Crociati, dei pellegrini e dei viaggiatori europei in Terra Santa come la più perfetta ed enigmatica incarnazione dell'Uomo Orientale.

Rašidu'd-Dīn Sinān ibn Salmān ibn Muḥammad nacque ad Aqr as-Sūdān presso Bašra, da un personaggio locale probabilmente šī'ita. Quando era ancora ragazzo venne via di casa e cominciò la sua straordinaria carriera. Ecco, in riassunto, ciò che narrò di sé ad uno scrittore siriano suo contemporaneo:

«... Fui allevato a Bašra, ove mio padre era uno dei notabili. Questa dottrina entrò [allora] nel mio cuore. Indi avvenne, qualcosa fra me ed i miei fratelli che mi costrinse ad abbandonarli, e me ne venni via senza viatico né cavalcatura. Andai avanti per la mia strada finché giunsi all'Alamūt (uno scherzo da niente, per un ragazzo!) e vi entrai. Il suo capo era Kiyā Muḥammad: egli aveva due figli chiamati Hasan e Husayn. Mi mise a scuola con loro, dandomi esattamente lo stesso trattamento che dava loro in tutte quelle cose che sono necessarie per il mantenimento, educazione e vestiario dei ragazzi. Ivi io restai finché Kiyā Muḥammad morì ed a lui succedette suo figlio Hasan. Questi mi ordinò di andare in Siria. Partii come ero già partito da Bašra, e solo raramente mi avvicinai ad alcuna città. Egli mi aveva dato lettere e mi aveva impartito ordini. Entrai in Mossul e mi fermai presso la moschea dei falegnami ove pernottai; indi continuai il viaggio, senza entrare in alcuna città, finché giunsi a Raqqa. Avevo una lettera per uno dei nostri compagni là residenti. Gliela consegnai ed egli mi diede provviste e mi affittò una cavalcatura con cui andai ad

Aleppo. Ivi incontrai un altro compagno, al quale consegnai un'altra lettera: egli pure mi affittò una cavalcatura e mi mandò a Kahf. Gli ordini che avevo ricevuto mi ingiungevano di restare in questa fortezza ed io vi restai finché lo šayḥ Abū Muḥammad, capo della da'wa, morì nelle montagne. Gli successe il figlio, il ḥ'āgah 'Alī b. Mas'ūd, senza la designazione [dell'Alamūt] ma col consenso di qualcuno della compagnia. Allora il capo Abū Mansūr, nipote dello šayḥ Abū Muḥammad, ed il capo Fahd fecero una congiura e mandarono qualcuno per pugnalarlo mentre stava uscendo dal bagno. La direzione [della da'wa siriana] restò collegiale e gli uccisori furono arrestati ed imprigionati. A questo punto giunse l'ordine dall'Alamūt di giustificare gli uccisori [materiali] e rilasciare Fahd. Con questo arrivò un messaggio, con l'ordine di leggerlo a tutta la compagnia...»².

Secondo Abū Firās, nella sua biografia alquanto agiografica³, Sinān sarebbe restato in Kahf, prima di assumere il potere, per ben sette anni, oppure, secondo al-Garīrī, sarebbe arrivato in Siria nel 1160/555, cioè dopo la morte di Kiyā Muḥammad: la prima cronologia, allora, sembra da scartarsi, dato che Sinān proclamò la *Qiyāma* non molto tempo dopo Hasan II, probabilmente nello stesso anno, come si deve desumere dalla lettura di Ġuwaynī. Questo autore, che è molto preciso, narra difatti come, avvenuta la proclamazione della *Qiyāma*, nell'Alamūt, partissero immediatamente messaggeri latori della "buona novella" per tutte le sedi dell'Ordine, affinché queste procedessero ad eguale proclamazione.

Stando così i fatti si può anche supporre che Sinān si sia allontanato dall'Alamūt negli ultimi anni di vita del severo Muḥammad II. Data la sua amicizia con Hasan II e la comunanza di idee che lo legava a questo Grande Maestro, è anche probabile che durante la sua permanenza all'Alamūt abbia fatto parte di quel circolo di entusiasti che ravvisavano nel giovane erede di Muḥammad II l'*imām* atteso, per cui subirono la dura punizione alla quale si è accennato. Sinān avrebbe potuto mettersi in salvo andando in Siria, prima ancora dell'ascesa al potere di Hasan II: ciò giustificerebbe la sua permanenza in Kahf (località anche simbolica, dato che il suo nome significa "cavità", "grotta", "rifugio"⁴) per ben sette anni, e spiegherebbe anche lo straordinario ascendente da lui acquistato fra gli Assassini di Siria già prima di assumere il potere, tanto da poter proclamare la *qiyāma*, a quanto

appare dai frammenti tradotti dal Guyard⁵, in una maniera anche teologicamente diversa dall'Alamūt. Abū Firās, pur accennando una volta all'esistenza di un *imām* di cui Sinān era *nā'ib*, luogotenente, attribuisce in pratica a Sinān rango di *huḡḡa* (esteriormente) e di *imām* (interiormente), tale e quale abbiamo visto che fece Ḥasan II riguardo a se stesso alla proclamazione della *qiyāma*: l'anima di Sinān è l'Anima Universale, l'intelletto di Sinān è l'Intelletto Universale. In realtà non conosciamo quali fossero esattamente i rapporti politici e religiosi fra la Siria e l'Alamūt durante la reggenza di Sinān: è accertato che, dopo la morte di Sinān, gli Ismaeliti siriani obbedirono all'Alamūt ed ebbero anche *dā'i* persiani. È probabile che anche prima, almeno per i due anni che visse ancora Ḥasan II dopo la proclamazione della *qiyāma*, il suo antico condiscipolo gli sia restato teoricamente e praticamente fedele. In seguito i rapporti dovettero mutare, se il Gran Maestro (certamente Muḥammad) sentì la necessità di mandargli due volte degli assassini per annazzarlo, assassini che Sinān - ricordato da tutti gli autori come uno straordinario chiaroveggente, e che certamente era una persona molto accorta e bene informata - scoprì subito e conquistò alla sua causa. Dei poteri magici e delle altre meraviglie che furono attribuite a Sinān parleremo in seguito. Avanziamo intanto la supposizione che i suoi successi fossero in gran parte dovuti a queste asserite facoltà paranormali, oltre che ad un senno politico fuori del comune. Dal frammento tradotto dal Guyard, il quale è più sotto riassunto, risulta che, indipendentemente dalla maniera in cui Sinān proclamò la *qiyāma* (secondo lo Hodgson questa proclamazione avvenne in modo cautamente graduale⁶), Sinān si comportò né più né meno come un "doppio" di Ḥasan II: teologicamente egli afferma molto esplicitamente di essere Dio in *essenzia*, o il *lógos*, il quale "appare" nelle diverse epoche (sette o otto) in altrettanti personaggi (*riḡāl*) (che corrispondono agli *imām* della *ṣī'a*), Adamo, Noè, Abramo, Mosè, il Messia (Gesù), 'Alī e Abū Darr. Ognuno di questi *riḡāl* appare accompagnato dalla relativa *da'wa*, la quale si personifica in un essere o in un ente particolare, come dire Eva, il Diluvio (l'acqua è il simbolo della Saggezza Universale), stella-luna-sole, muro di Hīdr (con riferimento alla nota storia coranica), oppure Hīdr stesso, Aaronne, Giovanni Battista, Salmān e la *da'wa* attuale (sebbene questo passo sia poco comprensibile). Alcuni dei suddetti sette personaggi rivestono un aspetto esoterico (*zāhir*) col quale compaiono agli uomini o predicano a queglii

esseri che costituiscono o sintetizzano la rispettiva *da'wa*: ad esempio il Messia era esteriormente (*bi'z-zāhir*) Simone (Pietro), 'Alī era celato (*sutira*) in Muḥammad. Il caso di Abū Darr [al-Gifārī] (il compagno di Maometto eroe della *ṣī'a* del genere di Salmān) è più confuso e viene diversamente interpretato dal Guyard e dallo Hodgson⁷. A noi sembra la traduzione dello Hodgson più aderente al senso: «... Quindi sorse (*darra*) Abū'-Darr, il vero (*haqīqī*) fra i figli della vecchia *da'wa* (fi awlādī 'd-da'wātī qadīmātīn), quale sostegno (*qiyām*) del Qā'im della Qiyāma, presente, esistente...».

Probabilmente il senso è che Abū Darr è la presenza divina, o *imām* relativo all'ultimo ciclo, quello in cui è avvenuta la "vecchia missione" (*da'wat qadīma*): la sua *huḡḡa*, tanto per restare nella terminologia ismaelita, cioè Sinān o Ḥasan II, chiude la serie dei cicli di Occultamento (*saṭr*) durante i quali vi era bisogno delle diverse formulazioni della Legge per proclamare la Resurrezione con cui inizia il grande ciclo di Rivelazione (*kaṣf*). Per questo motivo Abū Darr è considerato "sostegno" o "supporto" successivo del Qā'im al-Qiyāmat.

Ma, indipendentemente da questa o altre ipotesi interpretative del passo, risulta evidente in questa versione siriana della *qiyāma* che la divinità è esplicitamente *presente* in tutte queste persone e non *rappresentata* (come nelle altre forme di Ismaelismo) da un *nāfiq* annunciatore della Legge, con le relative funzioni subordinate di *imām*, *huḡḡa*, *asās*, *waṣī* eccetera. Viene da pensare che ci possa essere stata, in questa versione, una qualche contaminazione della teologia divinizzante le gerarchie propria ai Nuṣayrī, rivali accaniti degli Ismaeliti. Sinān, il Nostro Signore (*mawlā-nā*), parla sempre in prima persona e dice «io apparīi (*zahartu*) in (o 'come') Adamo», e così via.

Dopo aver narrato questo insieme di sue epifanie conclude: «Io sono il Signore dell'Essere (*ṣāhib al-kawn*); la dimora non è vuota degli antichi germogli. Io sono il testimone, lo spettatore, il dispensatore della grazia al principio ed alla fine. Non siate ingannati dal mutarsi delle forme. Voi dite: così è passato, così è avvenuto. Io vi dico di considerare tutti gli aspetti come un solo aspetto, per quanto il Signore dell'Esistenza (*ṣāhib al-wuḡūd*) è in esistenza presente, esistente. Non vi allontanate dagli ordini di colui che abbia ricevuto la vostra promessa (*walī 'ahdī-kum*) sia egli Arabo o Persiano o Turco, oppure Greco. Io sono il Signore dispensatore di ordini e di volontà. Chiunque mi conosca esotericamente (*bāṭinā*) possiede la Verità. La

Conoscenza di me non è perfetta, salvo che io dica: "Mio schiavo, obbediscimi e conoscimi secondo la vera conoscenza di me: io ti farò vivere di nuovo, tu non morrai; sarai ricco e non sarai povero; sarai grande e non sarai umiliato; prega e ascolta e te ne tornerà vantaggio". Io sono Colui che è presente e voi siete coloro che sono presenti per la mia presenza ("voi siete dotati di esistenza presente, per il fatto che io sono presente" - ?). Io sono Colui che è vicino e non si diparte. Se io vi punisco è per mia giustizia; se vi perdono è per mia generosità ed eccellenza. Io sono il Signore di Compassione, il Dispensatore di Perdono e di chiara Verità».

La visione diretta di Dio nell'*inām*, che in un certo modo è il "sé di tutti i sé", dato che non vi è altri essente fuorché lui, caratterizza con pesante concretezza la versione siriana della *Qiyāma*, la stessa concretezza con cui, ad esempio, i Nuṣayrī vedono 'Alī nel sole fisico. Altre idee prevalenti nella *šī'a* estremista siriana, come quella della reincarnazione o delle ripetute nascite dell'uomo, furono egualmente accolte da Sinān, non sappiamo con quale giustificazione ed entro quali limiti: sappiamo ad esempio che la vita viene ripetuta finché lo spirito sia totalmente purificato, sì da poter ascendere alla conoscenza dell'*inām*⁸. Non sappiamo però se, al modo dell'*Ummu 'l-kitāb*, non si tratti anche di una trasmutazione che abbia lo scopo opposto di condurre alla totale sedimentazione del male entro i cattivi, ridotti ad una condizione fisica minima.

L'analogia di alcune idee di Sinān con quelle dei Nuṣayrī ha fatto pensare a qualche studioso che il *dā'ī* fosse stato *nuṣayrī* lui stesso prima di convertirsi all'Ismaelismo: fu di questo avviso, in particolare, il Guyard. Effettivamente la zona di origine di Sinān - fra Wāṣit e Baṣra - era frequentata a quei tempi da gruppi gnostici di varia specie, fra i quali gli stessi Nuṣayrī. Certamente egli conosceva bene le loro teorie e forse in parte le condivideva: ciò spiega un certo aspetto *nuṣayrī* della sua dottrina, a cui si è alluso più sopra. Abū Firās⁹ afferma che i Nuṣayrī lo chiamavano "il Signore della Montagna" (*ṣay-ḥu 'l-ḡabal*, cioè "il Vecchio della Montagna"). I suoi rapporti con tale setta furono agrodolci. Sinān tentò probabilmente di convertire quella alla propria versione della *qiyāma*, senza grande successo, del resto; più verosimilmente gli riuscì di assoggettarne politicamente qualche frazione (Nuṣayrī e Drusi non vedevano di buon occhio l'invasione

ismaelita in territori che erano stati sotto la loro influenza: si ricordi la fine di Bahrām, figlio di Asadābādī, di cui si è già discusso). Un pericolo interno che Sinān dovette fronteggiare almeno per una dozzina di anni fu quello di alcune frazioni ismaelite che presero troppo alla lettera la dispensa dai precetti della Legge implicita nella *qiyāma*. Ad un certo punto si giunse alla rottura, e Sinān dovette intervenire contro queste bande fanatiche di estatici, il comportamento dei quali rendeva ancor più difficili i suoi rapporti con le popolazioni ortodosse di alcune città, come Aleppo. Narra Kamālū'd-Dīn:

«Nell'anno 572 (1176-1177) la gente di Ḡabal as-Summāq si abbandonò all'iniquità ed alla dissolutezza, denominando se stessa "i Puri" (ṣufāt). Uomini e donne si davano assieme all'ubriachezza: nessuno si asteneva dalla propria sorella e dalla propria figlia, le donne si vestivano con abiti maschili, e uno di questa gente andava dichiarando che Sinān era Dio in persona»¹⁰.

Sinān, che era allora in rapporti passabilmente buoni col signore di Aleppo, prevenne un'azione popolare contro tali fanatici e ne castigò i capi, per il motivo che essi avevano agito senza sua autorizzazione. Più in là un altro gruppo di *ṣufāt* fu cacciato dagli Aleppini e da una tribù turca, che li inseguirono per le montagne, ove essi si nascosero in alcune caverne. Ivi vennero debitamente affumicati, fatti uscire e massacrati senza complimenti. I motivi idealizzati del ritiro montano, dell'ebbrezza (forse non dovuta solo all'alcool ma anche allo *ḥašīš*) e dell'orgia (che i musulmani ortodossi hanno sempre attribuito ai dissidenti, specie se appartenenti a sette gnostiche) devono essere stati elementi su alcuni dei quali si fondò, più tardi, la leggenda dei giardini del Vecchio della Montagna.

Le relazioni fra Ismaeliti e Cristiani erano state ora cattive ora ambigue, sempre dettate dall'opportunità dalle due parti. I Templari, coi quali gli Ismaeliti ebbero molto a che fare, erano loro confinanti, dacché nel 1142 il conte di Tripoli aveva affidato loro la fortezza di Krak (*Castellum Curdorum*). La presa (o la perdita) di fortezze sembra essere stata la principale occupazione degli Ismaeliti prima di Sinān, interrotta di tanto in tanto dall'assassinio di qualche potentato, ingombrante a loro ed ai loro amici del momento. Questo fu il caso del conte di Tripoli, ucciso col solito modo nel 1152, all'epoca in cui - secondo le deduzioni del Defréremy¹¹ - essi dovevano essere divenuti

tributari dei Templari, stranissima sudditanza che gli Ismaeliti mantennero per lungo tempo, senza interromperla neppure quando erano in guerra aperta col conte di Tripoli, come ci consta che fossero nel 1167, su testimonianza di Beniamino di Tudela.

I nemici musulmani con i quali Sinān dovette fare subito i conti furono gli Zangīdi di Aleppo, almeno per quanto visse Nūru'd-Dīn, di cui era nota la severa religiosità. Fu verso la fine del regno di questo sultano che Sinān compì la più stupefacente delle sue avventure diplomatiche, se così si vogliono chiamare. Mandò un'ambasceria al re di Gerusalemme, Amalrico I, per chiedergli - secondo quanto ci narra Guglielmo di Tiro - di inviare missionari fra gli Ismaeliti, onde insegnar loro la religione cristiana e convertirli! Chiedeva in compenso soltanto di non pagare più il tributo dovuto ai Templari. Alla gioia della corte, che in quei momenti stava trattando febbrilmente un accordo col re di Sicilia per assalire l'Egitto e fiaccare la forza crescente del Saladino, subentrò ben presto profonda costernazione quando i Templari massacrarono l'ambasceria ismaelita che tornava dalla sua missione. Lo Hodgson¹² suppone che gli Ismaeliti volessero costituire entro l'*Islām* un ordine religioso del genere dei Templari. Il Grousset¹³ ritiene invece che gli Ismaeliti volessero trovare alleati, con questo originale sistema, capaci di sollevarli dalla pressione che Nūru'd-Dīn esercitava sui loro precari confini. Però, di lì a poco, il 15 maggio 1174/569, Nūru'd-Dīn, infaticabile difensore dell'ortodossia ed altrettanto infaticabile costruttore di fortezze, moschee, scuole, ospedali, caravanserragli, moriva, lasciando un erede fanciullo. Grande dovette essere il sollievo del suo antico vassallo Saladino, col quale era già ai ferri corti. Saladino, però, continuò con inflessibile energia l'opera del suo antico signore, proponendosi tre scopi: l'unificazione dei regni musulmani in Siria, l'Iraq, Egitto ed Arabia, per cui si batté immediatamente con i superstiti Zangīdi ed il loro vassalli; la restaurazione dell'ortodossia, per cui attaccò gli Ismaeliti appena gli fu possibile, e lasciò perseguire entro i suoi domini mistici, filosofi e religiosi che si allontanassero dalla *sunna* o dessero scandalo per le loro idee: vittima illustre di questa avversione fu più tardi il persiano Šihābu'd-Dīn Yahyā Suhrawardī, fondatore della filosofia "illuminativa" (*ishrāqī*), la cui parte cosmologica e metafisica è un'ardita sintesi di antiche concezioni iraniche, neoplatoniche ed islamiche a forte tinta ismaelita (del resto, in Persia almeno, l'Ismaelismo e la gnosi relativa

erano più o meno il credo segreto di tutta l'*intelligencija*, da Avicenna in poi!). Il terzo scopo di Saladino fu quello di cacciare i Crociati dalla Terrasanta, e in gran parte ci riuscì. Il ventennio successivo fu tutto occupato dalle imprese di questo intrepido ed intelligente campione dell'*Islām* che, a differenza di molti sovrani del suo tempo, fu magnanimo coi vinti, tollerante con i sudditi e gli amici e straordinariamente fedele alla parola data. La sua figura, caso raro nella storia, rimase idealizzata in tutto il Medioevo europeo come l'esempio del perfetto cavaliere, purtroppo non cristiano.

Di fronte alla minaccia di Saladino i rapporti di forza e le relazioni di alleanza o di inimicizia fra i potentati siriani mutarono rapidamente. Il Turco Gümüş-Tegin, che governava Aleppo, ora investita dalle forze di Saladino, in nome del figlio di Nūru'd-Dīn mandò messaggeri a Sinān per chiedere la sua alleanza, in cambio della concessione di terre e del formale riconoscimento della sua sovranità, e aggiunse a queste promesse una somma di denaro. Sinān non perse tempo; nel cuore dell'inverno fra il 1174 ed il 1175 mandò i soliti Assassini nel campo di Saladino per ucciderlo. Costoro, però, furono subito riconosciuti da un emiro, Abū Qubays, vicino territoriale degli Ismaeliti, che li fermò. Abū Qubays, incidentalmente, perse la vita. Si scatenò un tumulto improvviso, nel corso del quale molti furono gli uccisi; il Saladino, tuttavia, riuscì a non farsi ammazzare. Un anno e mezzo più tardi, il 22 maggio 1176, gli Assassini, travestiti da soldati di Saladino, penetrarono nel suo campo mentre stava assediando 'Azāz, e lo assalirono coi pugnali snudati (gli Assassini uccidevano sempre le vittime designate col coltello, in una specie di sacrificio rituale in onore del loro Signore, mai da lontano con frecce, lance od altri missili). Fortunatamente Saladino portava l'armatura: egli fu ferito solo superficialmente. Parecchi suoi emiri, invece, furono uccisi nella mischia, prima che gli Assassini venissero, a loro volta, trucidati. È probabile che queste iniziative facessero maturare nell'animo di Saladino la decisione di togliere di mezzo, definitivamente, i pericolosi settari di Sinān, al quale, qualche anno prima, si erano fra l'altro rivolti per aiuto gli Ismaeliti di Egitto che cospiravano contro il loro nuovo sultano. Le ostilità contro gli Assassini erano già cominciate nel 1175, quando circa 10.000 guerrieri della *Nuburwīyya* avevano compiuto delle razzie nelle zone di al-Bāb e di Buza'a, massacrando circa 13.000 persone e portando via bottino e prigionieri. Il Saladino,

sulle loro tracce, compì sanguinose incursioni in Sarmīn, Ma'arrat Masrīn e Ġabal as-Summāq. Poi, ritornato verso il sud, egli decise di investire la piazzaforte di Maṣyāf (o Maṣyād), sede del Vecchio della Montagna, e distruggere per sempre il suo Ordine. Sull'assedio di Maṣyāf e sulle vere ragioni che indussero Saladino a levarlo ed a stringere un patto, più che di non-aggressione, di amicizia duratura con Sinān, abbiamo narrazioni nelle quali l'elemento - diciamo così - politico e positivo si mescola inestricabilmente all'elemento fantastico ed agiografico. La ragione più semplice ed ovvia è quella data dal segretario e storiografo 'Imādu'd-Dīn, e cioè che la pace fra i due personaggi sia stata dovuta alla mediazione dello zio di Sinān, il principe di Hamā, al quale gli Assassini, suoi vicini territoriali, si erano rivolti. Kamālu'd-Dīn b. al-'Adīm, nella sua storia di Aleppo, afferma invece che fu Saladino a ricorrere alla mediazione di suo zio, atterrito come era dalla minaccia costante degli Assassini.

Un mattino, risvegliandosi nella sua tenda, Saladino si sarebbe trovato un pugnale piantato accanto al giaciglio, con un messaggio che lo invitava a riflettere sul fatto che, con la stessa facilità con cui l'arma era stata conficcata nel duro suolo, avrebbe potuto essere piantata nel petto del sultano addormentato. La stessa storia è stata però narrata a proposito dei rapporti intercorsi fra il Signore dell'Alamūt e Sanar, ed in altri casi ancora. Kamālu'd-Dīn narra a sua volta: «*Mio fratello (Iddio abbia misericordia di lui!) mi ha raccontato che Sinān mandò un messaggero a Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) ordinandogli di consegnare il messaggio al destinatario solo in privato. Saladino lo fece perquisire e, quando fu certo che egli non portava alcunché di pericoloso addosso, fece congedare l'assemblea. Rimasto con alcune persone gli chiese di consegnare il messaggio. Ma egli disse: "Il mio Signore mi ha ordinato di non consegnarti il messaggio [che in privato]". Saladino, allora, mandò via tutti, salvo due Mamaluuchi, indi gli disse: "Dammi il messaggio". Egli rispose: "Mi è stato ordinato di consegnartelo solo in privato". Saladino disse: "Questi due non mi lasciano mai. Se vuoi dammi il messaggio, se no ritorna donde sei venuto". Egli disse: "Perché non mandi via questi due come hai mandato via gli altri?". Saladino rispose: "Io considero costoro come i miei stessi figli, e loro ed io siamo come uno solo". Allora il messaggero si rivolse ai due Mamaluuchi e disse: "Se io vi ordinassi, in nome del mio Signore, di uccidere il Sultano, lo fareste?". Essi dis-*

sero "sì", e sguainarono le spade dicendo: "Comandaci ciò che desiderai!". Il Sultano Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) rimase stupefatto, ed il messaggero se ne andò via portandosi i due con sé. E da allora Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) si sentì incline a far pace e ad entrare in relazioni amichevoli [con Sinān]. E Iddio sa meglio!»¹⁴.

Altri autori di parte ismaelita, ad esempio Abū Firās, sono più larghi di particolari portentosi, che ben si attagliano all'enigmatica personalità del Vecchio della Montagna. I guerrieri di Saladino, durante l'assedio a Maṣyāf, lo avrebbero scorto staturamente immobile, come al solito, e immerso in profonda meditazione: inutilmente avrebbe cercato di avvicinare lui, divenuto improvvisamente irraggiungibile. Al contrario Sinān, non visto e non ostacolato dalle sentinelle, raggiunge facilmente la tenda di Saladino¹⁵.

I caratteri magici della vita di Sinān sono moltissimi, e ci riportano ad una tipologia remota, certamente anteriore all'Islām: si tratta della reviviscenza, in una setta gnostica, di motivi antichi o addirittura protostorici. Tali sono, ad esempio, il particolare inquietante del corpo fisico di Sinān che non avrebbe gettato ombra, o, meglio, non si sarebbe riflesso nell'acqua¹⁶. Forse, con ciò, si voleva dire nel linguaggio della setta che il corpo fisico (ordinariamente costituito di "luce inversa", o "piombo" alchemico) di Sinān era ormai un corpo apparente, spirituale. Altri aneddoti riguardano le conversazioni notturne di Sinān con un uccello verde, venuto a chiedergli aiuto, il quale sarebbe stato la forma assunta da un martire, uno ṣāhid di nome Ḥasan (forse Ḥasan II, che infatti venne ucciso). I casi di telepatia sono innumerevoli. Si dice ad esempio che Sinān sapesse istantaneamente ciò che succedeva ai suoi *fidā'ī*, che rispondesse "sì" o "no" alle domande che gli si rivolgevano mentalmente da fuori quando se ne stava nella sua nicchia eccetera. Di questi fenomeni si discorrerà in seguito.

Forse per ragioni politiche o per altri motivi Saladino preferì fare la pace con Sinān (e mantenerla poi scrupolosamente); inoltre, a dar credito ad Abū Firās, nacque fra i due personaggi anche una solida amicizia.

Da allora in poi gli Assassini - con ogni probabilità erano già chiamati così dai Crociati - collaborarono lealmente con l'Ayyūbide. Ciò non impedì loro, però, di continuare una particolare politica lo-

cale, contrassegnata da colpi di mano e da assassini vari, come, ad esempio, quello compiuto in Aleppo, ove ammazzarono nel modo solito Šihābū'd-Dīn ibn al-'Aḡamī, ministro dello zangīde al-Malik aṣ-Šāliḥ, nel 1177. La versione corrente dell'avvenimento è che questo sarebbe stato dovuto ad un intrigo ordito da Gümüş-tegin, il quale avrebbe contraffatto la firma dello zangīde in una lettera destinata a Sinān con la richiesta di assassinarlo il ministro. Siccome, però, questa versione è quella confessata dagli esecutori materiali dell'omicidio, i quali, secondo l'abitudine ismaelita, cercavano di fare più male possibile ai loro avversari del momento, dichiarando immaginarie complicità con loro, è anche probabile che tutta la congiura avesse il fine di togliere di mezzo, assieme a Šihābū'd-Dīn, anche l'ex amico Gümüş-tegin, che infatti ci rimise la vita.

Due anni più tardi, avendo lo stesso zangīde preso la fortezza di al-Hāḡira, un villaggio ismaelita, ed essendosi rifiutato di restituirlo o di pagare un compenso, gli Assassini misero in fiamme il bāzār di Aleppo, producendo gravi danni. Nessuno di loro fu catturato, indice, questo, delle vaste complicità di cui disponevano in tale città¹⁷. Ma il colpo più grosso dovevano ancora sferrarlo, e questo fu l'assassinio del marchese Corrado di Monferrato, che avvenne nel 1192. Prima di trattare questa impresa, con la quale si chiuse la carriera terrena di Sinān, sarà bene tuttavia volgere lo sguardo sul panorama politico di Siria e di Terrasanta, che in quegli anni appariva denso di avvenimenti in seguito all'impulso vigoroso conferito da Saladino alla *reconquista* mussulmana.

Già Amalrico I di Angiò, re di Gerusalemme (1135-1174), nel salire al trono (1163) dopo la morte di Baldovino II, aveva previsto che l'unione dell'Egitto con la Siria avrebbe significato la fine di tutti i regni cristiani nel Levante. Egli, pertanto, trascorse gli undici anni del suo regno combattendo per scongiurare tale jattura.

La sua ascesa coincide con la crisi egiziana, caratterizzata dalle rivalità fra il visir fātimide Šāwar ed il generale di Nūru'd-Dīn, Šīrkūh, al quale poi successe il nipote Saladino. Approfitando di tale crisi Amalrico compì cinque spedizioni, nell'intento di sottomettere l'Egitto. Nella penultima, quella del 1167, bloccò Alessandria, costrinse Saladino ad arrendersi e Šīrkūh a rientrare in Siria: egli stesso ritornò a Gerusalemme in trionfo, lasciando al Cairo un presidio e funzionari addetti alla riscossione del tributo annuo. Le forze cristiane erano però

esaurite, data anche la scarsa vitalità "demologica" dell'insediamento franco in Terrasanta. L'anno successivo, diventato Saladino - in seguito alle note vicende - sultano d'Egitto, le sorti della contesa si capovolsero e, nonostante che Amalrico assalisce Damietta, bloccata dal mare da una squadra bizantina (l'imperatore Emanuele Comneno era diventato suo suocero, avendo egli sposato sua figlia Maria, dopo essere stato costretto dalla Chiesa a separarsi dalla moglie Agnese, da cui aveva avuto i due figli Baldovino e Sibilla), la solita discordia fra Greci e Latini fece fallire l'impresa. Poco aiuto gli recò l'arrivo, in Siria, di Stefano di Blois (1171) e di Enrico di Baviera (1172): l'Europa cominciava ad essere stanca della causa latina in Terrasanta. Due anni più tardi Amalrico moriva, proprio mentre stava trattando col re di Sicilia Guglielmo II per assalire l'Egitto. Coi suoi successori Baldovino IV e Baldovino V la situazione del regno di Gerusalemme andò ancora peggiorando, per precipitare infine con Guido di Lusignano. Baldovino IV, ancorché fanciullo (aveva 13 anni quando salì al trono), e lebbroso per giunta, già nel novembre 1178 affrontò audacemente Saladino, che aveva invaso il regno con grandi forze. Di fronte al nemico, sicuro della vittoria, i pochi soldati cristiani si inginocchiarono a pregare, pronti al sacrificio; indi, risoluti, combatterono e vollero in fuga il mussulmano. Ancora per un anno Baldovino resse alla pressione di Saladino, col quale, nel 1188, gli riuscì di fare la pace, pace che durò poco perché Rinaldo (Arnāt) di Châtillon, signore di al-Karak di Moab in Transgiordania, assalì a tradimento una carovana in viaggio dalla Siria in Egitto (582/1186-87).

Il disastro del reame di Gerusalemme ebbe luogo, però, sotto il regno dell'avventato Guido di Lusignano, secondo marito della sorella di Baldovino IV, Sibilla (la quale aveva avuto dal primo marito, Guglielmo Lungaspada di Monferrato, il figlio Baldovino V, che regnò appena un anno), nella terribile giornata di Hītīn (4 luglio 1187), presso Tiberiade. Oppresso dalla sete ed abilmente sfiancato dalla superiore tattica di Saladino, l'esercito cristiano collegato fu totalmente disfatto: quasi tutti i suoi capi sopravvissuti alla mischia feroce caddero prigionieri di Saladino, compreso il re di Gerusalemme, che l'Ay-yūbide mise cavalleresamente in libertà. Rinaldo di Châtillon pagò il fio della sua precedente impresa, finendo ucciso per mano dello stesso Saladino. I cavalieri Templari ed Ospitalieri che furono fatti prigionieri vennero egualmente uccisi, perché ritenuti nemici pericolosi e pro-

tervi. Tre mesi dopo (2 ottobre) Saladino entrava vittorioso in Gerusalemme, dalla quale, arresisi, poterono uscire tutti i Franchi in condizione di pagare il riscatto. Assieme a Gerusalemme cadde la maggior parte delle città siriane e palestinesi in possesso dei Cristiani, ai quali rimasero solo Tiro, Tripoli, Tārtūs ed il Krak dei Cavalieri (Ḥiṣn al-Akrād, *Castellum Curdorum*), Antiochia ed il castello di Marqab.

La caduta di Gerusalemme scosse finalmente l'Europa, provocando la terza Crociata, alla quale parteciparono famosi sovrani europei, fra i quali Federico Barbarossa (che annegò al passaggio del fiume Salef, in Asia Minore), Filippo Augusto di Francia e Riccardo Cuor di Leone. Episodio culminante fu l'assedio di 'Akkā (San Giovanni d'Acri), che per due anni e più si difese dalle forze cristiane collegate, a loro volta assediato dall'esercito di Saladino. Il lunghissimo assedio, di carattere tipicamente europeo-medioevale, diede luogo ad episodi romanzeschi e fantastici, dato il carattere singolare dei capi che combattevano dalle due parti. Alla fine la piazza fu conquistata e con questo, in pratica, la Crociata finiva: stanchi entrambi i contendenti, essi si trascinarono un altro anno in trattative di pace intercalate da azioni di guerra, dopo di che si venne ad un accordo finale (1192), che sanzionava lo stato di fatto: ai Crociati ciò che loro restava della costa, ai Mussulmani l'interno.

Nel contesto di tutti questi intrighi, guerre, tregue, paci non osservate, scambi di cortesia fra nemici e tradimenti fra alleati, che caratterizzarono il quinquennio fra il 1187 e il 1192, si inserisce l'episodio dell'assassinio del marchese Corrado di Monferrato, signore di Tiro, a cui si è già accennato. Corrado di Monferrato, grande signore ghibellino in Italia e già generalissimo di Isacco Angelo nei Balcani, aveva salvato nel 1187 la piazzaforte di Tiro dall'offensiva di Saladino, con l'aiuto di una squadra navale siciliana. In seguito si era interposto con mire personali nelle complesse trattative fra Saladino e Riccardo Cuor di Leone. Egli tendeva a stringere col Sultano una pace che salvaguardasse i suoi interessi particolari, con lo scopo evidente, una volta ripartito Riccardo per l'Inghilterra, di venir riconosciuto dal Sultano re di tutti i possedimenti franchi sul litorale, e quindi, forzatamente, anche dai Cristiani. Fra lui e gli altri signori franchi, inoltre, era sorto un aspro dissidio perché, avendo egli sposato Isabella d'Angiò, sorella della regina Sibilla di Gerusalemme, tolta a Honfroi de Thoron, si ergeva a pretendente dell'ipotetico trono di Gerusalemme, in rivalità con il co-

gnato Guido di Lusignano che l'aveva avuto proprio in virtù del suo matrimonio con Sibilla. I suoi contrasti con gli altri signori latini giunsero al punto che, a quanto ci narrano gli storici arabi 'Imādu'd-Dīn e Bahā'u'd-Dīn¹⁸, egli sarebbe giunto a trattare il suo passaggio dalla parte dei Mussulmani o, almeno, la sua neutralità nella lunga contesa!

Sono parecchie le fonti mussulmane che ci narrano, in modo pressoché uniforme, come fu ucciso il prode marchese di Monferrato: differiscono le une dalle altre, invece, nel giustificare questa uccisione. Per i due storici suaccennati il mandante principale sarebbe stato Riccardo Cuor di Leone; Ibnu'l-Aṭīr, al contrario, riferisce che Saladino avrebbe chiesto all'amico Sinān l'uccisione di tutti e due i capi cristiani, ma il Vecchio della Montagna avrebbe trovato possibile assassinarne uno solo. Un testo più tardo di Manāqib Rašīdu'd-Dīn, tradotto, assieme alle narrazioni dei due scrittori prima citati, da F. Gabrieli¹⁹, raccoglie la tradizione che il Vecchio della Montagna avrebbe fatto assassinare il Marchese al solo scopo di far piacere al Sultano suo amico. In realtà l'ammazzamento del Marchese, il quale recava alla causa cristiana più confusione che altro, nelle trattative di pace fra Saladino e Riccardo, non sembra potesse in qualche modo giovare a Saladino. Riccardo, invece, appena ucciso Corrado di Monferrato, poté insediare immediatamente in Tiro il conte Henri de Champagne, suo congiunto da parte di madre, facendogli sposare la regina vedova, Isabella, la notte stessa, nonostante la fresca vedovanza ed il fatto che essa fosse incinta di Corrado, cosa che scandalizzò non poco i Mussulmani. Ibnu'l-Aṭīr, che è lo scrittore più attendibile (nonostante che l'amore per i decaduti Zanḡī gli faccia velo nel giudicare le imprese di Saladino) narra come il Sultano si fosse messo d'accordo con Sinān affinché costui facesse uccidere Riccardo Cuor di Leone: se, poi, i suoi *fidā'ī* fossero riusciti a togliere di mezzo anche Corrado di Monferrato, il Vecchio della Montagna avrebbe ricevuto 10.000 *ḍīnār*. Sinān decise di assassinare solo quest'ultimo, affinché Saladino restasse con qualche preoccupazione da parte dei Franchi, senza la quale avrebbe potuto rivolgersi, invece, contro gli stessi Ismaeliti. Egli chiamò dunque due suoi Assassini, ai quali erano stati insegnati la "lingua franca" ed i costumi dei Cristiani. Costoro furono mandati, narra sempre lo storico mussulmano, travestiti da monaci a Tiro, ove entrarono al servizio del signore di Sidone e di Balian II d'Ibelin (per gli Arabi "Balian ibn Barzan"), signore di ar-Ramla,

restando alla loro corte per ben sei mesi. Durante questo periodo si accattivarono la stima e la fiducia dei due signori e del Marchese, loro amico. Avvenne che, il 28 aprile 1192/588, il vescovo di Tiro offrì un banchetto al Marchese, al quale parteciparono anche i due *fidā'ī* finti frati. Finito il banchetto e uscito il Marchese all'aperto, essi gli saltarono addosso e lo ferirono gravemente: uno dei due Assassini fu probabilmente ammazzato subito dalla gente accorsa, l'altro riparò in una chiesa, nella quale fu successivamente portato il Marchese per esservi fasciato. Il *bāṭinī* saltò fuori di nuovo e lo uccise.

L'assassinio del Marchese fece grandissima impressione e fu ricordato per lungo tempo sia dai Cristiani che dai Mussulmani. Riccardo Cuor di Leone, si è detto, ne ricavò un utile immediato, che mise a profitto senza perdere un momento. Quando poi se ne partì dalla Terasanta per ritornare in Inghilterra, attraversando le note romanzesche peripezie, lasciò Henri de Champagne a governare i territori franchi del Litorale (Cipro l'aveva lasciata a Guido di Lusignano). Di Henri de Champagne Ibnū'l-Aṭīr parla molto bene; non si scandalizza neppure, come fanno gli altri storici mussulmani, del fatto che avesse consumato il matrimonio con Isabella mentre essa era incinta e vedeva recente (senza, quindi, rispettare il termine dei tre mesi, *'idda*, sacro ai Mussulmani in tali casi). Sottolinea invece gli sforzi che fece Henri de Champagne per stabilire buone relazioni con Saladino, al quale, in segno di amicizia, chiese in dono le tipiche vesti orientali dell'epoca, *qabā* (una zimarra aperta davanti) e *ṣarbūs* (un alto berretto a punta), che indossò in Acri. Pochi anni dopo, nel 1194, lo stesso Henri de Champagne fece una visita amichevole al Gran Maestro degli Assassini, che allora era un persiano di nome Naṣr, il quale lo impressionò grandemente facendogli vedere come, ad un semplice suo ordine, due *fidā'ī* si buttassero dalla finestra del castello, per andarsi a sfracellare in un profondo burrone.

L'assassinio del Marchese italiano fu l'ultima impresa politica che si ricordi di Sinān, questo strano ed anche sinistro personaggio, la cui memoria vive trasfigurata nella leggenda. Fu uomo, certamente, di straordinario carattere e perseveranza di propositi: con tutto ciò ebbe una duttilità fuori del comune, come dimostra non soltanto la scrupolosa fedeltà serbata a Saladino, già suo nemico, ma anche, in senso opposto, il tributo mantenuto nei riguardi dei Templari, dei quali si rifiutò in più occasioni di far assassinare i Grandi Maestri. Sapeva in-

fatti che negli Ordini monastici cristiani, come, del resto, anche nel suo, la continuità di orientamento e di governo non veniva mai interrotta, poiché esso era affidato sempre al cavaliere migliore. Frequentemente fu rivolta ai Templari l'accusa di aver trattato per proprio conto con gli "Infedeli", in particolare con gli Assassini, accusa che rinverdi addirittura 115 anni più tardi, nel 1307, allorché furono distrutti da Filippo il Bello, col pretesto dell'eresia e del tradimento.

Sinān occupò una posizione unica nella storia degli Ismaeliti, perché, non essendo un discendente più o meno putativo di Nizār e nemmeno pretendendo egli di essere un 'alīde, gli venne sempre attribuito il rango di *imām*, fino al punto che, per giustificare la sua ricezione indipendente del carisma, *ta'yīd*, si giunse ad affermare che egli era lo stesso Muḥammad II, cioè il Gran Maestro dell'Alamūt in persona, evidentemente sdoppiatosi in due corpi per magica virtù!²⁰

Alla morte di Sinān l'autorità formale dell'Alamūt venne ristabilita, sebbene, in linea di principio, non fosse mai stata rinnegata. Allorché Ḡalālū'd-Dīn Hasan III salì al trono, dopo il probabile avvelenamento di suo padre Muḥammad II (1210/607), restaurando la Legge Rivelata, la *ṣarī'a*, con uno di quei capovolgimenti dell'ordine stabilito così abituali nella storia degli Ismaeliti, gli Assassini siriani si accinciarono immediatamente al nuovo ordine di cose: tornarono a compiere le preghiere prescritte, ad osservare tutti gli interdetti alimentari e si misero di buona lena a costruire moschee. Pare che, dopo la paradossale alleanza del Gran Maestro dell'Alamūt col Califfo di Bagdād, essi abbiano cessato di assassinare i Mussulmani locali: almeno dopo il 1205, quando ebbero ammazzato a Damasco un uomo di Qazwīn, amico dello Ḥ'ārezm-šāh, nemico di Muḥammad II, non si sente che ne abbiano uccisi altri. Coi Cristiani, invece, continuarono ad esercitarsi nell'assassinio, sia per mantenere l'antica fama sia per rendere qualche servizio ai successori di Saladino, coi quali rimasero in ottimi rapporti. Il primo a farne le spese fu Raimondo, figlio di Boemondo IV di Antiochia, che venne ucciso in chiesa, a Tortosa, nel 1213. Suo padre immediatamente assalì gli Assassini, ponendo l'assedio alla fortezza di Hawābī (o Hayābī), ma dovette desistere, pur dopo alcuni fortunati attacchi, in seguito all'intervento successivo di truppe di Aleppo e di Damasco chiamate in soccorso dagli Ismaeliti.

I rapporti fra Assassini e Cristiani restarono, se così si può dire, molto vivaci, fino alla totale espulsione di questi ultimi. Mentre quelli

continuarono a pagare tributi ai Templari e poi anche agli Ospitalieri, per una presunta "protezione" (!), questi, a loro volta, considerarono naturale pagare pedaggi agli Assassini, fino al punto che, nel 1245, il Concilio di Lione sancì la scomunica contro chiunque si facesse loro fautore o in qualche modo sostenitore, avendo in mente - è chiaro - Federico II, che nel 1228 aveva compiuto la sua pacifica crociata a Gerusalemme, dove si era fatto incoronare re nella chiesa del Santo Sepolcro (per i diritti derivatigli dall'aver sposato Isabella di Brienne, presunta regina di Gerusalemme), d'accordo col Sultano d'Egitto al-Kāmil, già armato cavaliere in Acri da Riccardo Cuor di Leone, e gli Assassini. A costoro Federico elargì doni cospicui, in seguito ai quali il capo *dā'ī* Maḡdū'd-Dīn concesse il richiesto salvacondotto per l'Impero e le sue truppe. I doni imperiali, ammontanti circa a 80.000 *dīnār* in moneta sonante, non poterono essere inoltrati all'Alamūt, dato che la strada era interrotta dalle truppe dello Ḥ'ārezm-šāh. Per lo stesso motivo sappiamo che il Gran Maestro dell'Alamūt aveva permesso a Maḡdū'd-Dīn di riscuotere lui direttamente il tributo annuale di 20.000 *dīnār* che il Sultano selgūchide di Qōniyya pagava agli Assassini.

Fra le ultime imprese degli Assassini di Siria contro i regnanti Cristiani si ricorda anche un preteso complotto contro la vita di San Luigi, quando era ancora fanciullo, in Francia. Più consistente è, però, la tradizione dei rapporti dello stesso re con gli Assassini, poco dopo il suo arrivo in Palestina, ricordati dal suo biografo Jean de Joinville. I messi del Vecchio della Montagna si abboccarono ad Acri col re e gli chiesero il pagamento di un tributo «come aveva già fatto l'Imperatore di Germania, il re di Ungheria ed il Sultano di Babilonia (Egitto) e come altri fanno ogni anno, perché tutti costoro sanno bene che possono vivere tanto a lungo solo quanto aggradi a Lui (al Vecchio della Montagna)»²¹. Se il re non avesse voluto pagare il tributo - aggiunsero, da buoni Levantini - essi si sarebbero contentati della remissione del tributo da loro pagato ai Templari ed agli Ospitalieri. Il re rispose negativamente e con fermezza: avendo compreso che con quel Franco non c'era nulla da fare gli ambasciatori si ritirarono, dopo un amichevole scambio di doni.

Gli Assassini di Siria si erano fino ad allora potuti reggere grazie all'equilibrio delle forze contrapposte cristiane e mussulmane. Quando i Mongoli ebbero distrutto quasi contemporaneamente la sede

madre dell'Alamūt ed il califfato di Baḡdād, i loro confratelli siriani si sentirono soli. Ancora di più peggiorò la loro situazione allorché il sultano mamalucco di Egitto, Baybars, che aveva già vinto i Mongoli a 'Ayn Ḡālūt in Palestina (1260/658), cacciò i Crociati da Šafed, Šafīṭā, Ḥiṣn al-Akrād ed Antiochia, e, nel 1265, oltre a ricevere dagli Assassini il tributo da essi già pagato agli Ordini cristiani, pretese ed ottenne una percentuale dei "doni" loro recati dai vari potentati e principi cristiani. Nel 1270 intervenne direttamente anche nel governo dell'Ordine, deponendo, indi ristabilendo alla sua direzione il capo *dā'ī* Naḡmū'd-Dīn, assieme a suo figlio Šamsu'd-Dīn. Quest'ultimo, poi, fu arrestato l'anno seguente perché, nel frattempo, Baybars aveva scoperto un attentato contro la sua vita organizzato da due *fidā'ī* d'accordo con Boemondo VI di Tripoli. Nel 1273, dopo la deportazione del capo *dā'ī* in Egitto in seguito ai suoi vani tentativi di organizzare una resistenza contro il Sultano, tutti i castelli furono da Baybars sottomessi ed occupati. La vita indipendente degli Assassini praticamente finì: le loro eventuali attività di giustizieri, da allora in poi, furono al servizio - beninteso pagato - dei sultani mamalucchi d'Egitto (già nel 1270 essi avevano assassinato Filippo di Montfort in Tiro per conto di Baybars, il quale, sin da allora, si serviva del loro minacciato impiego per spezzare la volontà dei suoi avversari cristiani e mussulmani).

Molto più tardi, in pieno secolo XVI, i villaggi ismaeliti sopravvissuti all'estinzione politica della loro setta, pur rammentati ancora col pomposo titolo di *qilā' ad-da'wat*, "Castelli della Missione", saranno catalogati dalle autorità ottomane semplicemente quali centri abitati dai seguaci di una setta particolare che pagava un balzello speciale (ricordo delle tasse già pagate agli Ospitalieri ed ai Templari, esatte successivamente da Baybars e dai Sultani mamalucchi!).

Note:

1. G. SALINGER, "Was Futuwa an Oriental Form of Chivalry?", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCIV, n. 5 (Oct. 1950), 481.
2. B. LEWIS, *Kamāl al-Dīn's biography of Rashīd al-Dīn Sinān*, in *Arabica*, XIII (1966), pp. 231-2; *id.*, *The Assassins*, pp. 110-111.
3. trad. S. GUYARD, *Un grand maître des Assassins aux temps de Saladin*, J.A., 7ème serie, ix (1877), pp. 324-489.

4. Alcuni ritengono, fra l'altro, che Sinān - come molti altri personaggi del genere - non sia mai morto, ma si tenga tuttora nascosto in una "caverna" a Kaḥf ("caverna"!); ŠAMSU'D-DĪN DIMAŠQI, *Nuḡbat ad-Dahr*, ed. M. Mehren, Leipzig 1923, p. 208; HODGSON, *The Order of Assassins*, p. 193.

5. S. GUYARD, *Notices et extraits*, XXII, Paris 1874, p. 193 ss.

6. *The Order of Assassins*, p. 197.

7. *op. cit.*, 201, n. 59.

8. GUYARD, *framm.* XVI.

9. Aneddoto XVII.

10. *Ta'riḥ Halab*, trad. Blochet, p. 60.

11. *J.A.*, 1854, p. 421.

12. *op. cit.*, p. 204.

13. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, Paris 1812-17, 11, p. 598.

14. LEWIS, *Kamāl al-Dīn's biography...*, 231, 12-13; *id.*, *The Assassins*, 116-117.

15. v. HODGSON, p. 196.

16. ABO FIRĀS, Aneddoto III.

17. DEFREMERY, *J.A.*, 1855, p. 22.

18. F. GABRIELI, *Storici arabi delle Crociate*, p. 214 ss., Torino 1957.

19. *op. cit.*, p. 227.

20. HODGSON, *op. cit.*, p. 195 e n. 41; *ivi* citato IVANOW, *J.B.B.R.A.S.*, XIV (1938), pp. 63-72.

21. J. DE JOINVILLE, *Histoire de Saint Louis*, cap. lxxxix, p. 307, ed. N. de Wailly, Paris 1874.

L'ocaso della qiyāma: tempo di satr

La proclamazione della *Qiyāma* da parte di al-Ḥasan 'alā ḍikrihi 's-salām era stata la conseguenza necessaria della vocazione cosmica professata dalla *da'wa* ismaelita. Secondo la teologia della *da'wat ḡadīda* la *qiyāma* appare come una categoria trascendente il tempo, che, però, ad un certo punto - per la volontà dell'*imām*, rappresentante perfetto dell'Umanità - si manifesta improvvisamente attraverso ed entro la storia, come un lampo che squarcia il buio della notte e rivela i contorni degli oggetti prima invisibili: in tale caso l'*imām* manifesta implicitamente la sua natura di *qā'im*, "resurrettore", quale egli è sempre in potenza. Detto in altri termini, la *qiyāma* è la condizione perpetua, allo stesso tempo ontologica e gnoseologica, della Realtà assoluta, poiché attraverso di essa le cose e gli eventi traspaiono nella loro vera essenza, *ḥaqīqa*.

Riguardo alla manifestazione della *qiyāma* vi sono alcune differenze fondamentali fra le teorie dell'Ismaelismo primitivo e quello della *da'wat ḡadīda*. Nel primo Ismaelismo, come, del resto, in altre branche della *ṣī'a*, l'alternanza dei periodi di rivelazione, *kaṣf*, e di occultamento, *satr*, è in larga misura soggettiva, perché si riferisce alla manifestazione e al nascondimento solo della persona reale dell'*imām*. Nella *da'wat ḡadīda*, invece, la dottrina di questi corsi e ricorsi diventa sempre più marcatamente oggettiva, riferendosi a condizioni cosmico-storiche, per cui la presenza attiva di un *imām* regnante e predicante può coincidere con una fase di *satr*, caso nel quale la *ḥaqīqa* torna ad essere una realtà inaccessibile, esoterica (*bāṭin*), irraggiungibile per coloro che non partecipano alla conoscenza occulta del-

l'imām del proprio tempo. In pratica la volontà di quest'ultimo è la ragione necessaria e sufficiente perché regni una delle due fasi¹.

Nell'Ismaelismo ulteriore la funzione dell'imām trascende la complementarità, affermata precedentemente, fra imām e nabī, e, quindi, fra bāṭin e zāhir, dato che è lui a decidere se in una fase particolare della storia debba dominare la Legge, šarī'a, derivante dalla Rivelazione del Profeta, oppure la Verità delle Verità, haqīqa, propria alla sua conoscenza di Imām. Le immagini del Sole e della Luna, del Giorno e della Notte, esemplificano le reciproca posizione di bāṭin e di zāhir. Questa posizione di assoluto arbitrio detenuta dall'imām è, molto paradossalmente, la giustificazione addotta dagli Ismaeliti delle generazioni successive per rendere accettabile dal punto di vista logico il totale mutamento di rotta imposto all'Ordine da Ḡalālu'd-Dīn Ḥasan III allorché, il 1° settembre 1210 (10 Rabī' awwal 607) successe al padre Muḥammad II, a detta di alcuni morto di veleno, sebbene i 44 anni da lui trascorsi regnando rendano superflua tale ipotesi.

Ḡuwaynī e Rašīdu'd-Dīn concordano nell'affermare che fra Muḥammad II ed il suo erede, così designato per un naṣṣ irrevocabile sin dalla sua fanciullezza, si andò approfondendo negli anni un solco di incomprensione e di incompatibilità di idee tale che padre e figlio non andavano più insieme alle assemblee ed ognuno di loro si teneva armato per difendersi da un eventuale complotto ordito dall'altro. Ḡuwaynī racconta:

«Nei giorni della fanciullezza suo padre l'aveva designato quale suo successore. [Ma] quando egli crebbe ed in lui si resero manifesti i segni dell'intelligenza, prese disgusto per la dottrina del padre e per le pratiche di eresia e libertinaggio. Avendo suo padre intuito quali fossero i suoi sentimenti, ne nacque una specie di ostilità fra di loro, sicché erano timorosi e diffidenti l'uno dell'altro. E nei giorni di corte e adunanza generale, alla quale Ḡalālu'd-Dīn Ḥasan era tenuto ad intervenire, suo padre stava attento a lui e ne diffidava, rivestendosi di una cotta a maglia sotto gli indumenti e tenendo attorno a sé quegli eretici dei quali si fidava... Or dunque Ḡalālu'd-Dīn Ḥasan, sia per l'ortodossia delle sue convinzioni sia per l'ostilità nei riguardi del padre, cospirò contro Muḥammad e mandò a dire al Califfo di Baḡdād, ai Sultani ed ai Re delle altre terre che egli, differentemente dal padre, era Mussulmano per fede e che, quando fosse

giunto il suo turno di regnare, avrebbe abolito l'Eresia e introdotto di nuovo l'osservanza dell' Islām... [Quindi,] sin [dall'inizio del] suo insediamento fece professione di Islām ed aspramente riprese il popolo ed il partito [suo] per la loro adesione all'Eresia e proibì loro che vi continuassero, imponendo loro di adottare l' Islām ed i costumi della Legge. Inviò messaggeri al Califfo di Baḡdād, a Muḥammad II' ārezm-šāh, ai regnanti ed agli emiri dell' Irāq e di altre parti, per informarli di questi mutamenti, e, poiché sin dal tempo di suo padre aveva preannunciato [i suoi intenti] rendendo nota la sua posizione a tutti costoro, essi credettero tutti alla sua parola, specialmente in Baḡdād, ove fu emanato un decreto per confermare la sua conversione dall' Islām e gli venne dimostrato ogni favore. Si iniziò [quindi, in Baḡdād,] corrispondenza con lui ed egli fu indirizzato con titoli di onore e con tale mezzo, essendo stato lodato da tutti i paesi dell' Islām, i capi religiosi (a'imma) scrissero giudizi positivi (fatwā) sull' Islām di lui e della sua gente, e permisero relazioni amichevoli e vincoli matrimoniali con lui ed egli divenne noto come Ḡalālu'd-Dīn il "Neo-mussulmano" (now-musalmān) e, durante il suo regno, i suoi seguaci furono chiamati i "Neo-mussulmani"»².

Non è difficile trovare motivi di opportunità politica nello spettacoloso voltafaccia dell'Imām dell'Alamūt. Si trattava soprattutto di trasformare la catena dei castelli e dei territori soggetti all'Ordine in un regolare stato musulmano fra gli altri: specialmente nel Qūhīstān era particolarmente sentita la esigenza di aprirsi e di partecipare ai commerci che univano il Seistān al Ḥorāsān e l'India alla Persia. Tentativi in questo senso erano già stati compiuti allorché i Ḡūrīdī conquistavano il Ḥorāsān: gli Ismaeliti avevano offerto vassallaggio a Gi-yā'u'd-Dīn, ma suo fratello Šīhābu'd-Dīn era intervenuto attaccandoli e cacciando un loro capo della sua città³.

Il fatto che la situazione precedente fosse più tardi ristabilita non impedì a Šīhābu'd-Dīn di perire assassinato: all'uccisione posero mano anche dei "non circoncisi", probabilmente Indiani di recente sottomessi dai Ḡūrīdī. A quel punto la situazione era diventata molto più seria ed impegnativa. Con la sparizione dei Selḡūchīdī, si è visto, il califfo di Baḡdād esce dal cronico stato di soggezione in cui si trovava dai tempi dei Buwayhīdī e torna ad essere, poco per volta, una

potenza politica, una specie di "Stato della Chiesa" circondato da Sultani formalmente vassalli: dall'altra parte si forma l'impero degli H^uārezm-šāh, con pretese universali, quindi rivale politico e ideologico del califfato. Lo stato degli Ismaeliti, dopo i 44 anni di ristagno ideale e politico di Muḥammad II, non poteva permanere in una condizione di attesa passiva degli eventi, né le circostanze presenti rendevano concepibile un'impresa politico-religiosa come quella di Ḥasan-i Šabbāh, e sperabile un suo trionfo, sia pure limitato. Entrare nel gioco politico di quel tempo significava, in primo luogo, uscire dall'isolamento: alla *da'wa* si sarebbe eventualmente pensato più tardi. La situazione, inoltre, presentava alcuni caratteri sconcertanti, che invitavano alla spregiudicatezza. Il califfo an-Nāṣir (1180-1225), seguendo le tracce del suo remoto predecessore al-Ma'mūn (813-833), cercò con notevole successo di formare attorno al califfato un blocco di carattere 'abbāsīde-šī'ita, attenuando nel suo regime quanto potesse apparire odioso agli 'alidī, non solo, ma giunse a far costruire la moschea della *ḡaybat al-Mahdī* ("il nascondimento del Ben Guidato") a Sāmarrā, là dove era "scomparso" l'ultimo imām della linea duodecimana! Vi sono abbastanza elementi che ci permettono di ritenere che il califfo fosse addirittura di convincimenti šī'itī. Fu lui a promuovere l'istituzione cavalleresca della *futuwwa*, di ispirazione nettamente šī'ita, della quale egli stesso era il Gran Maestro, invitando tutti i principi dell'*Islām* a parteciparvi. *Futuwwa*, in arabo, indica l'insieme di virtù che sono proprie all'uomo nel fiore dell'età, *faṭā*, in particolar modo la magnanimità e la risolutezza. La cerimonia dell'investitura del nuovo cavaliere aveva eguale solennità di quella che, nell'Occidente cristiano, si celebrava per la stessa occasione. Il neo-cavaliere rivestiva le brache di cavaliere, *sarāwīl al-futuwwa*, e beveva nella coppa di cavaliere, *ka's al-futuwwa*. Questo Ordine, che in origine radunava i membri delle corporazioni artigiane cittadine - una specie di confraternita - aveva un severo regolamento che costringeva i suoi membri all'esercizio delle arti marziali, all'obbedienza ad un codice di onore ed alla pratica degli ideali cavallereschi. Vi sono fondate ragioni di supporre che le istituzioni e altre scuole di lottatori in Persia ed in Turchia, ancor oggi fiorenti (i cosiddetti *zūr-hānē* persiani) siano derivate dalla *futuwwa*¹.

Con questa istituzione e con un'intelligente politica di apertura verso la *šī'a* an-Nāṣir tentò con successo di conferire una carica di efficienza immaginativa e di coesione guerriera all'istituzione del califfato che già da tempo sopravviveva a se stessa solo in quanto massima autorità giuridico-religiosa del mondo sunnita. Si assiste così allo strano spettacolo di un Califfo - capo morale di tutto il mondo islamico-sunnita - che adotta atteggiamenti šī'itī fino ad assumere come motto del suo regno un'espressione addirittura ismaelita - *ad-da'wat al-hādiya* ("la missione ben-guidante")² -, mentre, dall'altra parte, il capo della *šī'a* più estrema riconverte ufficialmente i fedeli del suo Ordine allo *zāhir* della Legge Rivelata, non soltanto, ma, anziché imporre ai suoi seguaci la *šarī'a* šī'ita come era praticata prima di Ḥasan II, invita teologi e giuristi dall'Iraq 'Aḡemī e dal Ḥorāsān affinché insegnino al popolo la dottrina della *sunna* secondo la scuola šāfi'ita, una delle quattro ammesse dall'*Islām* ortodosso. Proprio questo particolare fa pensare che Ḥasan III volesse instaurare un *satr* completo o, meglio, una *taqiyya* ("copertura" o "dissimulazione") della propria fede religiosa, in caso di pericolo o per stratagemma, ammessa dall'*Islām*, tale da non suscitare alcun sospetto fra i vicini ortodossi. A riguardo di questi ultimi Ḥasan III non trascurò sollecitudine alcuna per conquistarsene l'amicizia o almeno la fiducia: invitò una loro delegazione di religiosi all'Alamūt, affinché ispezionassero le opere contenute nella biblioteca del castello, e le chiese di bruciare tutti i libri che ritenesse eretici.

Ḡuwaynī ci narra per filo e per segno³ come Ḥasan III, durante l'ispezione suddetta, maledicesse solennemente i suoi antenati e Ḥasan-i Šabbāh, autori di alcuni scritti conservati nella rocca.

La promulgazione della *sunna* fu ciecamente ottemperata nel Rūdbār, nel Quhistān ed in Siria, specialmente nell'area di Aleppo e del Ḡazr, meno nella catena di fortificazioni di Ḡabal Bahrā: a tale proposito si dice che Ḥasan III facesse sbrigativamente assassinare il rappresentante dell'Alamūt in Siria, sì da rendere il posto libero per un altro rappresentante, più obbediente alle nuove direttive⁴.

Vi sono motivi per ritenere che, nelle aree più esposte, il ristabilimento della *sunna* fosse accolto con un sospiro di sollievo, perché permetteva di allacciare di nuovo relazioni normali con i vicini e dava

la preziosa possibilità di avvalersi della più larga solidarietà musulmana, della quale gli Ismaeliti avevano dovuto fare a meno da molto tempo. Nel 1214, per una delle solite ragioni, gli Ismaeliti avevano assassinato il figlio del signore cristiano di Antiochia: questi mosse con un ingente esercito contro la fortezza di Hawābi, che cinse d'assedio. Gli Ismaeliti, allora, chiesero aiuto ad Aleppo (in quel tempo governata da un Ayyūbide šī'ita), le cui truppe li salvarono dal mal passo: con tutto ciò patirono molte perdite e lasciarono in mano ai Cristiani 300 prigionieri. Si è già accennato al favore con cui gli Ismaeliti del Quhistān accolsero il decreto di Ḥasan III, che permetteva loro di ristabilire le relazioni commerciali col Seistān ed il Horāsān: gli autori mettono anche in rilievo la generosità con cui questi ex-eretici aiutarono e protessero, pochi anni più tardi, i sunniti che fuggivano dinanzi alle orde mongole, allorché queste ebbero distrutto il regno dello Ḥ'ārezm-šāh, nel 1220-21. Ḥasan III non trascurò nessun particolare per trasformare il suo sparso regno in uno stato mussulmano rispettabile: fece costruire in ogni villaggio, per non parlare dei centri maggiori, una moschea ed un bagno pubblico, edifici che, a quei tempi, erano i segni esteriori di uno stato bene ordinato e religiosamente ortodosso.

È molto probabile che la conversione di Ḥasan III all'*Islām* sunnita, che già covava nel suo animo da lunghi anni, fosse dovuta all'ascedente di sua madre, una pia sunnita. Poco dopo l'ascesa al potere del figlio, nel 609/1212-1213, costei compì il rituale pellegrinaggio alla Mecca, fermandosi a Bagdād, dove il califfo la accolse con grande deferenza. Le cose, però, si guastarono poco prima che la sua carovana arrivasse alla meta. Qualcuno aveva in quei giorni assassinato il cugino dello Sceriffo della Mecca, che somigliava molto a quest'ultimo. Lo Sceriffo restò convinto di essere proprio lui l'obiettivo mancato dell'uccisione, che attribui al Califfo, il quale sarebbe stato naturalmente aiutato dagli Assassini dell'Alamūt (cosa non lontana dal vero). Pertanto si vendicò saccheggiando la carovana dell'I-rāq e facendo prigionieri i suoi pellegrini, senza il minimo riguardo verso la madre di Ḥasan III, che dovette pagare buona parte del riscatto. Ciò, comunque, non le impedì di fare grandi elargizioni per i poveri o i dotti e di far scavare numerosi pozzi sul suo itinerario, per dissetare viandanti e pellegrini.

I due grandi poteri che esistevano in quel tempo, ognuno, a suo modo, con pretese universali, erano il califato di Bagdād e lo Ḥ'ārezm-šāh. Ḥasan III oscillava fra i due, per un certo tempo: probabilmente, all'inizio, fu alleato dello Ḥ'ārezm-šāh, nel cui nome fece recitare la *ḥuḍa* del venerdì, poi volse le spalle a lui e divenne decisamente l'alleato del Califfo, quello territorialmente più lontano dei due. Il Califfo apprezzò la sua amicizia e lo aiutò in molte maniere. Quando Ḥasan III decise di sposare nobili fanciulle del Gīlān, figlie di principi locali, uno dei quali addirittura di lignaggio risalente ai tempi parthi e sāsānidi (l'emiro del Kutām), costoro tergiversarono e chiesero un'autorizzazione del Califfo certificante che Ḥasan III poteva essere considerato un vero mussulmano, cosa che an-Nāṣir confermò prontamente. Ḥasan III, ormai sicuro della sua posizione, fece una cosa che nessun Gran Maestro aveva fatto prima di lui: lasciò il suo regno per più di un anno e mezzo, e non successe nulla! Durante tale periodo compì vari viaggi presso i suoi vicini, dei quali fu ospite. In particolare strinse legami di amicizia con Muẓaffarū'd-Dīn Uzbag (Özbeğ), signore dell'Āzerbaigān, e si alleò con lui e con il Califfo contro un vassallo āzerbaigāno, Minkulī, che si era reso indipendente nell'Irāq 'Ağemī. La spedizione contro quest'ultimo fu accuratamente preparata, con la partecipazione dell'emiro di Arbela e perfino di truppe siriane. Nonostante la posizione di vantaggio di Minkulī, che si era rinserrato fra le montagne della Persia Occidentale, questi perse la partita e la vita presso Hamadān. Alla fine della spedizione tutti ebbero parte del bottino.

Ḥasan ricevè dal Califfo due città, Abhar e Zanğān, la prima delle quali, qualche generazione avanti, aveva chiesto aiuto ai Selguchidi contro la minaccia incombente dei castelli ismaeliti. Le città più importanti, come Rayy, Esfahān e la stessa Hamadān, toccarono al generale del fratello di Uzbag, il solito schiavo turco, di nome İğalmış, che, pochi anni più tardi, ribellatosi al Califfo con l'aiuto dello Ḥ'ārezm-šāh, verrà assassinato da un emissario dell'Alamūt.

Sul finire del regno di Ġālāu'd-Dīn Ḥasan (III) compaiono i Mongoli in Asia centrale, quelli che di lì a pochi anni avrebbero ridotto in cenere tutto l'*Islām* orientale. Ġuwaynī⁹ afferma che, prima ancora che Ġengīz-ḥān assalisse lo Ḥ'ārezm e distruggesse il regno di

Ġalālu'd-Dīn H'ārezm-šāh, Ḥasan III gli mandò segretamente corrieri offrendogli sottomissione: allorché il Mongolo attraversò l'Oxo Ḥasan III fu il primo a mandargli un ambasciatore e dichiararsi suo vassallo.

Comunque Ḥasan III non ebbe tempo di vedere la continuazione dell'invasione mongola. Nel 1221 moriva di dissenteria, lasciando il regno ad un figlio bambino, 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad III (generato dalla principessa Kutāvide), sotto tutela del suo ministro. Questi, ad ogni buon fine, dichiarò che Ḥasan era stato avvelenato dalle mogli, complice sua sorella ed altri parenti suoi: tutti costoro furono messi a morte assieme ad amici, confidenti eccetera, e qualcuno fu anche bruciato vivo¹⁰.

Il regno di 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad III, fanciullo novenne, cominciò quindi sotto cattivi auspici, ciò che non gli impedì di governare per 34 anni, senza che i suoi domini patissero alcunché della spaventosa catastrofe che in quegli anni si abbatté sulla Persia, preludio alla distruzione dell'Ordine ismaelita e del suo antico avversario, il Califato.

Nel 1218, dagli sconfinati territori di là dallo Yaxarte, Syr-daryā, e di là dalla catena del Qara Tau, un nuovo temibile potere compariva improvvisamente, sostituendosi a quello degli ormai sedentarizzati Qara-Qitāy. Erano i Mongoli di Ġengīz-hān (*qaġān*), che, dopo aver saccheggiato ed incendiato la lontanissima Pechino, massacrando tutta la popolazione (1215), avevano rivolto le loro forze verso l'Occidente, dove i nemici Naiman col loro capo Kūčlūg si erano impossessati dell'impero Qara-Qitāy. Liberati i Qara-Qitāy dal giogo di Kūčlūg ed imposto il proprio, Ġengīz-hān, al quale erano probabilmente già pervenute amichevoli ambasciate del Califfo e degli Assassini, si trovò ad essere l'incomodo vicino dello H'ārezm-šāh. L'occasione di una guerra non si fece troppo, attendere: nel 1219 il governatore turco di Otrār, Qādir-hān Inālčiq, fece massacrare una carovana di mercanti sudditi dei Mongoli, fra i quali vi era probabilmente qualche spia del Gran Hān. Questi mandò subito un ambasciatore allo H'ārezm-šāh per esigere riparazioni, ma l'ambasciatore fu messo a morte. Allora tre corpi di armata mongoli si misero in movimento. Il primo dei tre, guidato da Ġengīz e da suo figlio Tūlūi, oltrepassato il

Syr-daryā, giunse nel febbraio 1220 a Buḥārā; il secondo, comandato dagli altri due figli del Mongolo, Čaġatāi e Öġödāi, conquistò Otrār, dopo strenua resistenza della piazzaforte; il terzo corpo d'armata, guidato da Jöči, seguì il basso corso del Syr-daryā mentre un suo distaccamento conquistava Hoġend. Dopo Buḥārā fu il turno di Samarqand, ed in breve tutta la Fergāna, la Sogdiana e lo H'ārezm si trovarono in balia delle disciplinate ma ferocissime orde mongole. La capitale dello H'ārezm, Gurganġ (Urgenč), investita da Jöči, Čaġatāi e Öġödāi, si arrese dopo due anni di difesa disperata. Lo šāh 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad riuscì a fuggirne, sempre inseguito dappresso dai Mongoli di Jebe e di Sübütai, che non gli davano respiro.

Le città nelle quali si rifugiò, Balḥ, Nīšāpūr, Tūs e Rayy, furono una dopo l'altra prese, saccheggiate, incendiate dai Mongoli, i quali, subito o nell'anno successivo, ebbero cura di massacrare diligentemente tutta la popolazione, in modo da non lasciarsi alle spalle focolai di possibili ribellioni. È di allora il celebre verso persiano che sintetizza i caratteri delle incursioni mongole:

«āmādand-o koštand-o soštand-o bordand-o raftand...»
(«vennero, uccisero, arsero, rubarono, se ne andarono...»).

La fuga dell'imprudente H'ārezm-šāh finì di lì a poco: egli morì di sfinimento in un isolotto del Mar Caspio, non lungi da Ābaskūn, nel 1220, mentre i Mongoli saccheggiavano Zangān e Qazwīn. Nell'anno seguente i Mongoli rifinirono le distruzioni compiute. Quindi Ġengīz-hān varcò l'Āmū Daryā per conquistare l'attuale Afġānistān ed il Ḥorāsān. Tūlūi, figlio di Ġengīz, rase al suolo ciò che restava di Balḥ e di Nīšāpūr, fece patire lo stesso destino a Marw, distrusse Herāt, la cui popolazione risparmiò, indi, con il padre ed i fratelli, pose l'assedio a Bāmiyān, che fu distrutta ed i cui abitanti furono uccisi tutti, «compresi cani e gatti». In questo immane disastro, le cui conseguenze sono ancor oggi percepibili, tanto più che i Mongoli «uccisero la terra», distruggendo canali, dighe, coltivazioni eccetera, grandeggia la figura del figlio di Muḥammad, Ġalālu'd-Dīn Mānkūbertī. Costui, rifugiatosi a Ġazna, mise in piedi un esercito, col quale inflisse una sonora sconfitta ad un corpo d'armata mongolo nei pressi di Kābul, a Perwān. Vinto però, successivamente, dai Mongoli, fu da loro inseguito fino all'Indo, sulle sponde del quale il suo esercito fu completamente di-

strutto. Superstite quasi unico della terribile battaglia si salvò guardando a cavallo il fiume, con tutta l'armatura addosso (1221/618), e non si fermò finché non giunse a Delhi. I Mongoli lo inseguirono ancora finché il caldo, per loro inusitato, non li costrinse a ritirarsi. Nelle mani dei Mongoli restò la famiglia di Ġālālu'd-Dīn, i cui membri maschi furono uccisi subito.

La terribile fuga e le distrette in cui si trovava non fiaccarono l'eccezionale tempra dello Ĥ^{rezm}-šāh. Dopo aver tentato inutilmente di crearsi un principato nell'India musulmana, passò di nuovo in Persia, dove sottomise la regione di Kermān e quella del Ġibāl (1224/621). Per altri sette anni l'indomito principe guerreggiò col califfo an-Nāṣir, contro il quale già nel 1217/614 suo padre 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad aveva mandato una spedizione, poi fallita per il rigore eccezionale dell'inverno, con i Georgiani e con un principe ayūbide, finché, nel 1231/628, fu assassinato da un kurdo. È da notare come, per tutto questo tempo, Ġālālu'd-Dīn - lungi dall'interpretare la parte del principe fuggiasco e senza speranza, con un regno in fiamme alle spalle - avesse un ruolo di primo piano ed un peso politico determinante nelle vicende della vastissima area compresa fra l'India e l'Iraq. Intanto, mentre i Mongoli inseguivano l'inafferrabile Ġālālu'd-Dīn, tutte le città dell'Iran orientale non ancora distrutte dai Mongoli, ma solamente prostrate dal loro passaggio devastatore, si ripresero, ed insorsero alle spalle di Ġengīz-hān, che, naturalmente, le fece annientare sulla via del suo ritorno in Asia Centrale.

Gazna, Herāt ed altri centri minori, oltre ai villaggi ed ai centri abitati delle relative regioni, furono annichiliti, nel senso che i loro abitanti, parzialmente risparmiati prima, vennero allora tutti passati a fil di spada; la loro terra fu resa inabitabile per lungo tempo. Agli occhi dei Mongoli, irriducibili nomadi allevatori di bestiame e cacciatori, la vita sedentaria, l'agricoltura e la costruzione di città sembravano altrettante offese verso la provvida Madre Terra (Etügen): a parte questo essi consideravano molto più facile governare regioni disabitate, trasformate in immensi pascoli, che avere a che fare con popolazioni cittadine dall'economia complicata, sempre pronte a rivoltarsi. Talvolta i Mongoli permettevano ad un piccolo nucleo di sopravvissuti di ripopolare le rovine delle loro città: ad essi lasciavano un prefetto (*darūqač*) persiano od uiguro, con un abbozzo di amministrazione per

spremerli a dovere. Tale fu il caso di Marw, dove però i "ritornati" commisero la follia di uccidere l'amministratore lasciato da Tūlū e di acclamare loro signore Ġālālu'd-Dīn. Il sopravvenuto Ġigi-qutuqtu li fece uccidere uno ad uno. Inoltre, compiuta la strage, i Mongoli simularono come al solito una partenza generale, di modo che, se qualcuno fosse rimasto nascosto in una caverna o nella campagna circostante, questi sarebbe uscito alla luce, credendo scampato il pericolo: in tal caso la retroguardia mongola, ritornata sul posto, l'avrebbe trucidato¹¹.

Mentre durava ancora la campagna in Afġānistān il *noyan* Jebe ed il *baġatur* Sübötāi, i due migliori strateghi dell'esercito mongolo, continuarono appena con 25.000 cavalieri la spedizione iniziata l'anno prima per catturare lo Ĥ^{rezm}-šāh. Essendo costui ormai morto, essi attraversarono rapidamente l'Azerbaigān, ove il vecchio *ātā-beg*, Özbeg, li allontanò a peso d'oro da Tabriz. Indi, in pieno inverno, andarono a compiere un'incursione in Georgia, ove fecero a pezzi l'esercito di Georgi III Laša (1212-1223), poi ritornarono per saccheggiare e distruggere le città dell'Iran occidentale. Pare che i due generali avessero in mente di marciare su Baġdād per distruggere il Califato 'abbāsīde: sarebbe stata la fine, o quasi, per il mondo arabo, dato che in quello stesso anno i Crociati di re Giovanni di Brienne stavano invadendo l'Egitto, dopo aver occupato Damietta¹². Andarono invece a taglieggiare Hamadān, i cui cittadini, questa volta, si ribellarono. Motivo per il quale essi vennero massacrati, e la città data alle fiamme. Da lì passarono ad Ardebīl, che saccheggiarono, poi rientrarono in Georgia. Ivi, attirata la cavalleria georgiana in un'imboscata, mediante una finta fuga di Sübötāi, la fecero a pezzi. Passati poi nel Caucaso settentrionale, attraverso Darband, trovarono ad attenderli una lega di Alani, Lezghi, Circassi e Turchi Qipčaq. Ottenuta la defezione di questi ultimi con un inganno, i Mongoli disfecero gli altri, per inseguire subito dopo i Qipčaq, che sconfissero sonoramente. I Qipčaq, tuttavia, avevano già chiesto soccorso ai Russi, il *knjaz* dei quali, Mstislav di Galič, era il genero del loro *hān*.

Una coalizione di principi russi scese in campo con 80.000 uomini contro i Mongoli, i quali li attirarono in una località a loro favorevole presso il fiume Kalka (Kalmius), presso Mariupol, e li annientarono (31 maggio 1222). Di lì i Mongoli passarono a saccheggiare gli

empori genovesi di Soldaia in Crimea, indi, attraversato il Volga presso quella che diverrà Sarāy (cioè, successivamente, Tzaritzin, Stalingrado, Volgograd), sconfissero i Turco-Bulgari della Kama ed i Turchi Qanqlī negli Urali. Quando ebbero compiuto questa fantastica razzia andarono a ricongiungersi con Ġengīz-hān, che si trovava col resto dell'esercito nelle steppe a nord del Syr-daryā. La successiva spedizione di Ġengīz-hān contro il regno *tangut* degli Hsi-hsia (1226) e la sua morte alla vigilia della vittoria finale (1227) non riguardano l'argomento di questo libro.

Il piano di conquista mondiale continuò ad essere sviluppato sotto i tre sovrani successivi a Ġengīz, ossia sotto gli imperatori Ögö-dai (1229-41), Güyük (1246-48) e Mönkä (1251-1259). Al tempo dell'imperatore Qubilāi (1260-94), conquistatore della Cina dei Sung, l'unità mongola si sfasciò. A noi, però interessano le imprese compiute nella Persia Occidentale e nell'Iraq dall'altro fratello di Mönkä, Hülāgū, che esporremo più tardi.

Il regno di 'Alā'u-d-Dīn Muḥammad si estende per i trenta-quattro anni della tregua, abbastanza inesplicabile, compresa fra le spedizioni di Ġengīz-hān e dei suoi generali, che abbiamo riassunto qui sopra, ed il definitivo assalto dei Mongoli contro il Califfato di Bagdād e contro gli Ismaeliti dell'Alamūt. Si tratta di un miracoloso equilibrio, della cui precarietà non sembrano essersi accorti quelli che dovevano naturalmente diventare le vittime della successiva e definitiva irruzione mongola. Anzi, il periodo di Muḥammad III fu caratterizzato da una notevole attività politica e ideale. Gli Ismaeliti ricominciarono a tessere iniziative politiche a largo raggio, come si attendessero che la *debacle* generale, dovuta alla prima irruzione mongola, avrebbe finito per ridurre il mondo alla loro volontà. Nonostante che nessun atto ufficiale ponesse fine al sunnismo proclamato da Ḥasan III, gli Ismaeliti tornarono a meditare la loro missione universale nei termini messianici propri al periodo pre-*qiyāma*: quindi, allo stesso tempo in cui le loro rappresentanze diplomatiche siriane giungevano fino in Francia ed in Inghilterra, e quelle persiane avevano rapporti con la corte mongola nel campo religioso, i loro missionari ponevano

in India le basi della *da'wat ǧadīda*, che doveva sovrapporsi alla missione *ṭayyibī* risalente agli ultimi tempi fatimidi.

Il più antico missionario *nizārī* è, difatti, ritenuto Nūr Satgūr, vissuto fra il 1179 ed il 1242, secondo alcune fonti, che sarebbe stato inviato dall'Alamūt. Nel 1238 vi è un "qarmata", a nome Nūr Turk, che predicava a Delhi ed aveva discepoli in tutta l'India. Qua e là, fra i vari assassini compiuti al tempo di Muḥammad III, compare la figura di qualche "non circonciso", cioè di qualche Indiano diventato ismaelita senza passare attraverso l'*Islām*. Ci sarà, per esempio, l'Indiano che dorme vicino a Muḥammad III quando questi verrà ucciso, per istigazione, probabilmente, di suo figlio; c'è un Indiano fra i cinque Ismaeliti messi al servizio del *visir* di Mānkūberti, dei quali si tratta più avanti; ci furono Indiani fra gli Assassini che operarono come vendicatori nel Qūhistān al tempo delle irruzioni dei Ġuridi, eccetera.

Questa attività, missionaria da una parte e diplomatica dall'altra, sembra accrescersi verso la fine del regno di Muḥammad III, quando, morto Mānkūberti ormai da un pezzo, apparve inevitabile che i Mongoli avrebbero preso il suo posto¹³.

Nonostante che Muḥammad III fosse personalmente un individuo preda di accessi di malinconia acuta e che, durante l'infanzia, non avesse ricevuto un'educazione tale da temprargli l'animo ed il corpo ai doveri che lo attendevano¹⁴, tutto il suo regno dà l'impressione di una certa aggressività verso il mondo circostante e, in una certa maniera, di un ritorno alle origini della setta, tant'è vero che il suo epiteto, *laqab*, 'Alā'u-d-Dīn diventò in seguito il nome per antonomasia del Vecchio della Montagna: Aloadin è chiamato da Marco Polo, che ne raccolse la testimonianza durante il suo passaggio in Persia nel 1273.

Si ha l'impressione che, con tutto il *satr*, la *da'wa* sia ritornata agli antichi sistemi ed alle antiche idee. Non per nulla l'epoca di 'Alā'u-d-Dīn Muḥammad rappresentò un periodo di notevole attività ideologica e politica allo stesso tempo. Difatti fiorì all'Alamūt Nāṣir-u-d-Dīn Tūsī (1201-74), filosofo, teologo e astronomo, uno dei massimi ingegni del suo tempo, che avrà poi una parte determinante nella consegna dell'ultimo Gran Maestro ai Mongoli, e che verrà da costoro ampiamente ricompensato. Personalità ambigua, che, essendosi lasciato credere ismaelita per buona parte della sua esistenza (fino al 1256), dirà poi di essere sempre stato duodecimano, e come tale ac-

compagnerà Hülägü nella sua spedizione contro Bagdād, contribuendo a far cedere i suoi correligionari, sunniti, però, di fronte ai Mongoli, e quindi alla distruzione del centro dell' *Islām* ortodosso. Della sua immensa produzione si ricorda l'opera di morale *Ahlāq-i Nāsirī* (*Etica di Nāsir*, dedicata cioè a Nāsir'u'd-Dīn 'Abdu'r-Rahīm, governatore ismaelita del Quhistan nei suoi giovani anni), e l'opera di teologia, dall'aspetto francamente ismaelita, *Rawdatu'l-taslim*, in cui sintetizza con chiarezza la teoria relativa all'alternarsi dei cicli di manifestazione e di occultamento e varie altre dottrine relative agli *hudūd*, le gerarchie celesti e terrestri delle quali si è già detto. La fama del Tūsi e della biblioteca dell'Alamūt, che i teologi di Qazwīn non dovevano aver molto spogliato durante il regno del *now-musalmān* Ḥasan III, attirava molti studiosi anche non appartenenti alla fratellanza ismaelita: del resto, come si è già accennato, aver connessioni o relazioni con l'Ismaelismo costituiva per il mondo culturale islamico-persiano di allora, e ancora di più per quello dei due secoli precedenti, una sorta di consacrazione spirituale. In quel tempo le concezioni del mondo e le teorie ismaelite, alla vigilia della distruzione del centro visibile dell'Ordine, cominciano a filtrare nelle varie correnti *šīfī*, che ne saranno le eredi spirituali fino ai tempi moderni.

Il crollo della parte settentrionale dell'impero dello Ḥ'ārezm-šāh indusse Muḥammad III ad estendere i propri domini. Vicino a Girdkūh, Dāmḡān fu presa dagli Ismaeliti verso il 1221, ma qualche anno dopo, probabilmente nel 1227, essi furono costretti a pagare il tributo per quella città all'indomabile Mānkūbertī, che, tra una fuga ed una battaglia, non perdeva tempo per ricostruire il regno ereditato dallo sfortunato padre suo. Abbiamo una relazione dei fatti di quegli straordinari anni, visti dalla parte dello Ḥ'ārezm-šāh, dovuta alla penna del suo segretario Nasawī: non sempre gli Ismaeliti ci fanno una bella figura. Sparsasi la diceria della morte di Mānkūbertī, in seguito ad una sua sconfitta presso Eṣfahān, già si vociferava che gli Ismaeliti avrebbero conquistato tutto l' *Irāq* 'Aḡemī. In realtà un loro tentativo insurrezionale in Rayy finì rapidamente col solito massacro di Ismaeliti, o ritenuti tali, compiuto dai figli dello Ḥ'ārezm-šāh (1222)⁵.

L'arrivo dell'infaticabile Ḥ'ārezm-šāh, seppure perpetuamente battuto ed inseguito dai Mongoli, bastava per rimettere le cose a posto. Poco prima dell'accordo per Dāmḡān ci fu il caratteristico assassinio

di un emiro, Orḡān, il quale aveva tenuto in non cale le proteste dei Quhistanī per le razzie dei suoi luogotenenti nei villaggi ismaeliti. Il fatto ci è stato tramandato da Nasawī con vivezza di colori:

«Tre dei fidā'i piombarono su Orḡān e lo uccisero, fuori città. Indi entrarono nella città con i pugnali sguainati in mano, gridando il nome di 'Alā'u'-Dīn, finché giunsero alla porta del palazzo di Šarafu'l-Mulk (il visir del Sultano). Penetrarono nella segreteria ma non lo trovarono, poiché in quel momento si trovava nel palazzo del Sultano. Ferirono un domestico e si precipitarono fuori, sempre urlando il loro grido di guerra e vantandosi del successo. La gente, allora, si mise a buttar loro sassi dai tetti, finché non li ebbe colpiti a morte. Spirarono gridando: "Noi siamo sacrifici per il nostro Signore 'Alā'u'-Dīn!"».

Da questa descrizione si percepisce chiaramente come la atmosfera regnante fra gli Ismaeliti, nonostante l'"islamizzazione" di Ḥasan III, fosse sempre quella entusiastico-estatica dei tempi di Ḥasan-i Šabbāh; particolare prezioso perché ci fa riflettere sulla vera consistenza della conversione alla *summa*. In quel tempo si trovava in viaggio verso la corte del Sultano l'inviato dell'Alamūt, Badru'd-Dīn: appena saputo ciò che era accaduto interruppe il viaggio e scrisse al ministro del Sultano, per chiedergli se fosse il caso di presentarsi. Šarafu'l-Mulk lo rassicurò, pensando, fra l'altro, che la presenza di Badru'd-Dīn lo avrebbe messo al riparo dalla cattiva sorte capitata ad Orḡān. L'accordo fra lo Ḥ'ārezm-šāh e gli Ismaeliti fu tosto concluso. Ora, i due ministri Badru'd-Dīn e Šarafu'l-Mulk cavalcavano assieme amichevolmente ed il visir compiva ogni sforzo per ingraziarsi l'ospite. Ad un certo punto, giunti alla piana di Šerāṭ, mentre stavano piacevolmente bevendo assieme, ed il vino aveva cominciato a compiere il suo effetto sugli animi, Badru'd-Dīn si vantò: «Noi abbiamo i nostri fidā'i anche qui, in mezzo al vostro esercito: essi sono ben sistemati e tenuti in conto di uomini di vostra fiducia. Alcuni si trovano nelle vostre stalle, altri al servizio del capo del seguito del Sultano». Šarafu'l-Mulk insisté per vederlo e diede a Badru'd-Dīn un fazzoletto come pegno di sua sicurezza. Allora quest'ultimo chiamò cinque fidā'i e, quando questi vennero fuori, uno di loro, un Indiano insolente, disse: «Io ti avrei potuto ammazzare in tale giorno ed in tale luogo: non

l'ho fatto perché non avevo ricevuto ordine di farla finita con te». A questo punto Šarafu'l-Mulk si tolse il mantello e, restando in camicia, gli si accoccolò davanti dicendo: «Quale è la ragione di ciò? Che cosa vuole 'Alā'u'd-Dīn da me? Quale mancanza o peccato mio lo rende assetato del mio sangue? Io sono il suo schiavo come sono schiavo del Sultano, ed eccomi dinanzi a te. Fa' di me quello che vuoi!». Quando il Sultano ebbe notizia di ciò che era avvenuto si infuriò della degradazione di Šarafu'l-Mulk e ordinò sull'istante che i cinque fidā'i venissero bruciati vivi. Il ministro implorò invano il perdono per loro: fu costretto ad eseguire gli ordini del Sultano. Fu accesa una grande pira proprio di fronte all'entrata della sua tenda ed i cinque vi furono buttati dentro. Mentre i loro corpi ardevano essi continuarono ad urlare: «Noi siamo l'offerta sacrificale per il nostro Signore 'Alā'u'd-Dīn!», finché l'anima loro lasciò il corpo e questo fu ridotto in cenere dispersa dai venti¹⁶.

Lo H^ārezm-šāh ebbe anche cura di far giustiziare il capo del sequito, per punirlo della sua negligenza.

La storia ebbe una continuazione di sapore tipicamente ismaelita, alla quale assisté personalmente an-Nasawī. «Un giorno» - narra quest'ultimo - «mi trovavo con Šarafu'l-Mulk a Bardā'a quando giunse a lui un inviato dell'Alamūt, di nome Šalāhu'd-Dīn, che gli disse: «Tu hai bruciato cinque dei nostri fidā'i. Se ti è cara la vita pagherai dieci mila pezze d'oro per ciascuno». Queste parole portarono all'estremo del terrore Šarafu'l-Mulk, in modo tale che non gli riusciva né di pensare né di agire. Favorì l'inviato più di tutti gli altri, con doni generosi e splendidi onori, e mi ordinò di scrivergli una lettera ufficiale, per cui il tributo annuale di 30.000 dīnār [pagato dagli Ismaeliti] veniva ridotto di 10.000 dīnār [per i cinque anni successivi]. Šarafu'l-Mulk segnò col proprio sigillo il documento»¹⁷.

La situazione è caratteristica di un potere che riesce ad incutere il terrore ed a ricattare gli avversari, grazie alla sua organizzazione segreta, ma non arriva ad essere indipendente da loro proprio perché è privo di quelle strutture civili e sociali che danno consistenza al governo di un vero stato: lo stesso caso si verifica allo sbarco di San Luigi ad Acri. Gli Assassini minacciano ed esigono, ma, pur mantenendo sotto una continua intimidazione i Signori cristiani, non riescono a

svincolarsi dal tributo che debbono pagare ai Templari ed agli Ospitalieri, e che pagheranno fino all'ultimo giorno della loro permanenza in Levante. Nonostante i trattati, gli Ismaeliti non giunsero mai ad un vero accordo con lo H^ārezm-šāh: mantennero sempre ottimi rapporti col Califfo e con i Mongoli, i due avversari principali di Mānkūbertī, e non persero occasione per proteggere suoi eventuali avversari o perseguitati da lui. Un caso fu l'asilo concesso al figlio di quell'Özbeğ che era stato amico di Hasan III, e la protezione accordata al fratello stesso dello H^ārezm-šāh, Ġiyā'u'd-Dīn, che governava sull'Irān occidentale prima dell'arrivo di Mānkūbertī e col quale era venuto ben presto in disaccordo. Questi, già provveduto di denaro dal Califfo, era venuto a rifugiarsi all'Alamūt, da dove, però, non riusciva ad allontanarsi giacché Mānkūbertī aveva bloccato tutte le strade di accesso al castello. Quando quest'ultimo gli offerse il perdono preferì non fidarsi e, aiutato dagli Ismaeliti, riuscì finalmente a fuggire. Si rifugiò a Kermān, dove aveva un uomo di fiducia o luogotenente, che controllava la regione. Costui era però passato dalla parte di Mānkūbertī, e lo uccise. Nasawī narra anche come, per conciliarsi l'indomabile H^ārezm-šāh, in quella occasione gli Ismaeliti gli offrissero di mettere a sua disposizione degli assassini, ma questi declinasse l'offerta, probabilmente per ragioni di segretezza¹⁸. L'anno successivo alla morte di Ġiyā'u'd-Dīn abbiamo Badru'd-Dīn Aḥmad, il diplomatico ismaelita già citato, che si reca a trattare col Qağān mongolo di là dall'Oxo; nel medesimo periodo si registra il massacro di una carovana ismaelita di ben settanta uomini ad opera dello H^ārezm-šāh, col pretesto che in essa viaggiava un Mongolo inviato dal Qağān, in Anatolia. Mānkūbertī si giustificò scaricando la colpa del misfatto su Šarafu'l-Mulk e promettendo un'ammenda che non fu di soddisfazione all'Alamūt.

Naturalmente gli Ismaeliti si rifecero sul tributo che dovevano per Dāmğān, e con ragione, dachché lo H^ārezm-šāh, irritato per la fuga di Ġiyā'u'd-Dīn, aveva fatto ammazzare un ministro ismaelita caduto nelle sue mani.

Alla fine si decise di mandare all'Alamūt lo stesso Nasawī come ambasciatore, per aver soddisfazione delle sue pretese. Giunto che fu alla rocca degli Assassini, Nasawī volle parlare personalmente con l'imām, e la cosa, non abituale, gli fu concessa. Giunto in presenza di Muḥammad III Nasawī gli ricordò arditamente che, nei primi tempi di

Hasan III, l'Alamūt si era riconosciuto vassallo dello H^ārezm-šāh, mentre in quel momento non soltanto si rifiutava di pagare un tributo riconosciuto, ma stava trattando coi Mongoli.

Muḥammad III, o chi per lui, rispose che gli Ismaeliti avevano reso grandi servizi allo H^ārezm-šāh, ad esempio togliendogli di mezzo Šihābu'd-Dīn il Ġūrīde, e, come compenso, le autorità dello H^ārezm-šāh avevano depredato i messi del Quhistān che recavano grandi somme di denaro all'Alamūt; inoltre la riduzione del tributo per Dām-gān era stata concordata con Šarafu'l-Mulk.

Nasawī, che non aveva nessuna simpatia per il tremebondo *visir*, obiettò che Šarafu'l-Mulk non aveva alcuna competenza o potere per ridurre un tributo, il che fu ammesso. Alla fine si venne al solito compromesso. Tutto questo tira e molla, caratteristico degli affari mediorientali, non interessa grandemente l'assunto di questa opera, salvo essere di valore documentario per la narrazione del Nasawī, che fu una delle pochissime persone che poterono lasciarci testimonianze dirette del Vecchio della Montagna persiano per avergli parlato personalmente ed essere state oggetto della sua munificenza:

« *Alā'u'd-Dīn mi favori al di sopra di tutti gli altri inviati del Sultano, trattandomi con gran rispetto e munificenza. Egli si comportò in modo generoso, con me, dandomi il doppio di quanto si usa in tali casi, in doni e vesti di onore (ḥil'āt). Egli disse: "Questi è un uomo degno di venire onorato. Generosità con un uomo simile non è mai spreca-ta". Il valore di quello che egli mi donò, in denaro ed in oggetti, si aggirava sui 3000 dīnār, ivi comprese due vesti d'onore, ognuna consistente in un mantello di raso, un cappuccio, una pelliccia ed una cappa, l'una foderata di raso e l'altra di crespino cinese; due cinture (probabilmente d'oro) che pesavano 200 dīnār; settanta pezze di stoffa; due cavalli con selle, briglie, finimenti e pomoli; mille dīnār d'oro; quattro cavalli con gualdrappe; una fila di cammelli battriani e ben trenta vesti d'onore per il mio seguito* »²⁰.

La generosità degli Ismaeliti era pari alla loro feroce risolutezza. Si è già accennato alla grandiosa accoglienza da loro fatta ai profughi sunniti provenienti dal Ḥorāsān e dalla Transoxiana: il governatore di tale centro, di nome Šihābu'd-Dīn, era, a quanto narra un viaggiatore, uomo di grande dottrina, ottimo teologo e filosofo, oltre ad

eccellere per virtù d'animo, saggezza e munificenza. Durante i due o tre anni di disordine, nel Ḥorāsān, dovuti alla prima irruzione mongola, egli avrebbe donato a religiosi e profughi di tale regione la bellezza di un migliaio di vesti d'onore e settecento cavalli bardati! Alla fine i suoi stessi sudditi si sentirono danneggiati da tanto buon cuore, e ne ottennero la sostituzione. Il nuovo governatore mandato dall'Alamūt era un prode soldato di nome Šamsu'd-Dīn Ḥasan-i Ihtiyār, di abitudini però meno spenderecce del suo predecessore. Cosa della quale si dolse qualcuno, naturalmente fra i rifugiati. Uno di costoro, un vecchio sunnita che presso la corte di H^ārezm esercitava, prima dell'arrivo dei Mongoli, lo strano ufficio di agente degli Ismaeliti quhistānī, se l'ebbe a male per qualche sgarbo di Šamsu'd-Dīn e tentò di pugnalarlo con la stessa arma che quest'ultimo portava alla cintura: naturalmente non ci riuscì in pieno, e finì ammazzato dai suoi domestici. Il governatore ferito riuscì, con grande buonsenso e forte polso, ad evitare il massacro dei profughi. Uno solo ne fu ucciso, da un Ismaelita suo nemico personale, ma l'uccisore venne impalato²¹.

Lo stesso Minhāgu'd-Dīn b. Sirāgi'd-Dīn Ġuzġānī (Minhāg-i Sirāg), lo scrittore che poi fuggerà in India nel 1246, di fronte all'invasione mongola successiva, e, postosi al servizio del sultano di Delhī Nāširu'd-Dīn Maḥmūd, scriverà le *Tabaqāt-i Nāširi*, a lui dedicate, ci informa sulla parte avuta dagli Ismaeliti del Quhistān nelle dispute dinastiche del Seistān. Yamīnu'd-Dīn Bahrām Šāh, che aveva già combattuto contro gli Ismaeliti due guerre accanite, aveva richiesto loro di restituirgli una fortezza (Šāhanšāhī) presso Nih, che era stata venduta loro da un suo nipote. Le minacce con cui accompagnò la richiesta lo fecero ritenere troppo pericoloso, per cui venne assassinato mentre attraversava il *bāzār* per recarsi alla preghiera del venerdì. Subito dopo si accese la lotta per la successione fra due fratelli figli suoi, uno dei quali, quello "cattivo", naturalmente, era sostenuto dagli "eretici": costui arrivò a sedere sul trono per un certo tempo. Passati che furono i Mongoli e riordinata in qualche modo la cosa pubblica gli "eretici" questa volta quasi certamente Ismaeliti o loro affiliati nel Seistān - chiamarono un generale già dello H^ārezm, Bīnalteġīn, per sostenere un altro candidato. Successivamente, proprio quando Šamsu'd-Dīn era giunto nel Quhistān, i rapporti fra Bīnalteġīn e gli "eretici" si guastarono e si venne a guerra aperta. Durante questa il primo

fu battuto: la pace fu negoziata da Minhāg-i Sirāg, che era un dotto di passaggio, ma le condizioni non furono accettate da Bīnaltegin. Ne conseguirono spiacevoli mercanteggiamenti per i quali Minhāg-i Sirāg fu anche imprigionato dal cocciuto Turco in nome del quale aveva trattato la pace.

La narrazione di Minhāg-i Sirāg è per noi molto interessante, poichè egli ebbe tre volte occasione di visitare il Quhistān in veste diplomatica, avendo ricevuto l'incarico da quelli del Seistān di procurare generi di abbigliamento e panni, divenuti scarsi nelle terre orientali in seguito al passaggio dei Mongoli. Appare evidente come gli Ismaeliti del Quhistān ebbero notevoli vantaggi dallo scompiglio prodotto dal passaggio dei Mongoli e, dopo un secolo e mezzo di isolamento, poterono aprirsi al mondo più vasto che li circondava, inserendosi attivamente nel gioco politico ed economico. Molto giovò loro l'essere guidati da capi equilibrati, assennati e dotti, che resero facili e naturali i rapporti con i vicini sunniti, già accaniti nemici loro: l'ultimo capo del quale sentiamo parlare fu Našīru'd-Dīn, a cui Našīru'd-Dīn Tūsī dedicò il suo trattato di etica (*Ahlāq-i Nāšīrī*) già citato.

Giudicando a distanza di tanti secoli ci sembra che i rapporti dell'ultima generazione ismaelita indipendente con le popolazioni che la circondavano fossero almeno bizzarri, certo ambigui, soprattutto perchè non ci è dato conoscere con certezza fino a che punto si fosse avverata la "conversione" dell'Ordine all'*Islām* sunnita decretata da Ḥasan III e fino a che punto gli Ismaeliti continuassero ad essere i pericolosi eretici di sempre. Di professioni di fede in un senso o nell'altro non si parla più: probabilmente la spaventevole ondata mongola aveva tolto ai vicini sunniti il gusto e la voglia di inquisire circa le opinioni religiose professate dagli Ismaeliti. Sappiamo da Rašīdu'd-Dīn che Muḥammad III era molto devoto di un santo sceicco di Qazwīn, sunnita naturalmente, al quale mandava ogni anno 500 *dīnār* d'oro, che il beneficiario spendeva poi allegramente in cibi e bevande: giungeva a dire che, se non fosse stato per l'esistenza di quello sceicco, "avrebbe portato la polvere di Qazwīn in ceste all'Alamūt". Il santone, da parte sua, replicava a chi gli chiedeva ragione del denaro accettato da un "eretico" (quindi la pacificazione religiosa di Ḥasan III non era più tenuta in considerazione) che, «se gli imām [sunniti] con-

siderano legale togliere il sangue ed il denaro agli eretici, doppiamente legale sarà allora quando costoro lo offrono di propria libera volontà!»²².

Se le relazioni con gli antichi sunniti di Qazwīn erano passabilmente buone lo stesso non si può affermare nei riguardi dei vicini nel Gīlān, in gran parte šī'iti, specialmente dopo l'esecuzione sommaria delle principesse gīlānī già moglie di Ḥasan III, agli inizi del regno di Muḥammad III. Muḥammad III sostenne nel Rūyān ribellioni contro i dinasti locali, in particolare contro Fahrū'd-Dīn Namāvar, ed estese i suoi territori verso il Gīlān occidentale, tanto che, dopo la morte di Galālū'd-Dīn Mānkūbertī e l'estinzione della sua famiglia, veniva a mancare qualunque motivo di accordo fra Ismaeliti e Mongoli, e questi ultimi - praticamente padroni dell'Irān - non avevano alcuna ragione di tollerare l'esistenza di un pericoloso ordine di fanatici intriganti, arroccati in castelli pressochè inaccessibili, nella sfera della loro influenza.

Morto Galālū'd-Dīn il disputato feudo di Dāmḡān andò perduto e, di conseguenza, i Mongoli si assestarono in mezzo alle due regioni ove si trovavano i domini degli Ismaeliti: la Persia settentrionale ed il Quhistān. Si dice che nel 1238 gli Ismaeliti abbiano inviato un'ambasceria nei paesi cristiani per proporre uno sforzo unitario islamico-cristiano contro i Mongoli. L'argomento è discusso dallo Hodgson²³. La rottura con i Mongoli avvenne presumibilmente verso il 1250, allorchè venne respinta l'ambasceria ismaelita al primo *qiriltai* indetto da Batu in Mongolia, per l'elezione di Mönkā.

Mentre si accumulavano questi brutti presagi per la sopravvivenza dell'Ordine maturava la tragedia domestica dell'Alamūt.

Quando Muḥammad III, 34 anni prima, era asceso al supremo potere, era un fanciullo che - secondo Ġuwaynī - «non aveva ricevuto né educazione né creanza, e poichè, secondo la falsa religione e la sciocca credenza di loro (degli Ismaeliti che, quindi, nonostante l'islamizzazione di Ḥasan III, continuavano a coltivare le loro antiche idee) l'Imām, che sia fanciullo o giovane o vecchio, è radicalmente

sempre lo stesso, tutto ciò che egli diceva e faceva in ogni caso era considerato sempre giusto, dato che l'obbedienza dei suoi ordini è tenuta in conto di religione fra quei Senza-religione, sicché qualunque risoluzione [l'Alā'u'd-Dīn] avesse adottato, nessun essere creato avrebbe potuto contraddirgli, né essi ammettevano che egli potesse essere castigato o consigliato o retamente guidato: di conseguenza venivano trascurate e trascurate l'amministrazione delle cose della religione e del mondo, la cura dei Mussulmani che si erano affidati alla sua (dell'imām) guida e la sollecitudine per gli affari del regno. Alla stessa stregua riconoscevano un fanciullo ignorante quale garante degli affari della religione e del mondo e quale custode dei loro interessi...» (arabo:) «... e chi ebbe come guida un corvo andò a merigiare nel Tempio dei Magi» (variante: «chi abbia un corvo come guida si sazierà di carogne di cani»). «[Il ragazzo] se ne stava occupato con un gruppo di altri fanciulli al gioco, allo spasso, a tener cammelli e ad allevare pecore, mentre l'amministrazione degli affari cadeva sotto la decisione delle donne, finché i fondamenti che aveva posto suo padre furono sconvolti e furono rese vane le disposizioni che erano state adottate come via da seguire...».

Dopo di ciò Ġuwaynī si attarda a descrivere come, una volta morto Hasan III, coloro i quali erano restati nelle antiche convinzioni ismaelite riprendessero il potere e poco per volta tornassero ad imporre l'antica eresia in tale maniera che gli altri, i quali avevano sinceramente adottato l'*Islām*, si impaurirono e dovettero nascondere il fatto di essere veri mussulmani, indi riprende: «Quando il fanciullo ebbe regnato cinque o sei anni in buone condizioni di salute, contro ogni indicazione o consiglio del medico, gli fecero un salasso, ed il sangue gli uscì [eccessivamente], sicché il cervello gli si disordinò e gli si pararono dinanzi fantasie ed in poco tempo ciò fu causa di "melanconia" (cioè di follia). Poiché non vi era alcuno che avesse il coraggio e la decisione di dire che bisognava propinarli una cura, e gli stessi medici che erano là e tutti coloro che avevano senno ed esperienza non osavano dire che egli aveva la melanconia... cioè una malattia connessa con la diminuzione della conoscenza e la degenerazione dell'intelligenza, [e del pari non ardivano dire] non essere lecito, quindi, di lasciare all'imām la cura di emanare ordini e di

condurre affari, data la dissociazione intellettuale e la degenerazione degli umori e del cervello in cui si trovava: non c'era alcun dubbio che, giorno per giorno, quella causa [di incapacità] si sarebbe accresciuta finché avrebbe totalmente prevalso...» (Ġuwaynī continua descrivendo il fatale procedere del male, accresciuto dalla totale mancanza di educazione ed istruzione del giovane imām, la cui follia era tale da abbisognare di catene e sorveglianza.) «... Nessuno osava ormai contraddirgli... tutti i rapporti su quanto avveniva fuori ed entro il suo regno gli erano tenuti nascosti... nessun consigliere osava sussurrargli una parola. Brigantaggio, assalti a mano armata divennero fatti quotidiani nel suo regno, con o senza la sua complicità, ed egli pensava che poteva farsi perdonare tale condotta con parole mielate o doni di denaro. E quando tutte queste cose ebbero sorpassato ogni limite, la sua vita, le sue mogli, i suoi figli, la casa ed il suo stesso regno e la sua ricchezza furono abbandonati alla follia...»²⁴.

Probabilmente la pazzia di 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad non giunse all'estremo rappresentatosi dalla penna del pio Ġuwaynī, altrimenti non si comprende come egli abbia potuto regnare per ben 34 anni con dei vicini come i Mongoli, pericolosi e pronti ad afferrare ogni occasione propizia per estendere le loro conquiste, tanto più se si considera che essi passarono parecchie volte vicino alle "porte di casa" degli ismaeliti senza toccarli, ad esempio quando sottomisero per prima volta l'Irān occidentale (1230-31), quando instaurarono il loro "protettorato" sulla Georgia (1236), sull'Armenia (1239) e sul sultanato selgūchide di Anatolia (1243). La follia di Muḥammad III non era, in fin dei conti, che una comune forma ciclico-depressiva data dalla vita disordinata, dall'ubriachezza e dai piaceri che poteva permettersi un capo assoluto: più o meno la stessa specie di disordine che troviamo presso innumerevoli altri potentati asiatici di quel tempo e delle epoche successive. Probabilmente fu soltanto negli ultimi anni che la sua incapacità di regnare si manifestò in modo preoccupante. L'autore citato e gli altri persiani ce lo rappresentano dedito ad una strana mania pastorale, mentre conduce greggi di capre su per le montagne iraniche (il luogo più insospitale che ci si possa immaginare!), oppure, al contrario, giacendo nella crapula circondato dai suoi cinedi, fra i quali si ricorda un certo Ḥasan-i Māzandarānī, profugo dai Mongoli, al qua-

le era morbosamente affezionato. Gli diede in moglie una sua concubina, della quale, però, continuava ad usare come prima, poi, chissà perché, lo fece evirare - naturalmente senza cessare di averlo carissimo - eccetera.

Pare inoltre che, verso la fine della sua vita, Muḥammad, forse psicologicamente sopraffatto dall'abituale malinconia, avesse abbandonato la solita politica di prudente accordo con i Mongoli, anzi li sfidasse apertamente. La rottura avvenne all'elezione dell'imperatore Mönkā (1251): però già l'anno precedente i Mongoli avevano respinto l'ambasciata ismaelita al *qiriltai* di Qaraqorum. Le cattive relazioni con i Mongoli dovevano apparire ai capi più responsabili dell'Ordine come un principio della fine: probabilmente il terrore per ciò che si preparava li indusse a cospirare contro l'*imām*.

A questo punto intervennero circostanze familiari, in primo luogo il conflitto fra Muḥammad III e suo figlio Ruknu'd Dīn Ḥ'ur-šāh, erede già designato, che esplose nel 1255. In quell'anno le condizioni mentali dell'*imām* peggiorarono al punto che sia i capi ismaeliti che il figlio stesso dell'*imām* non si sentirono sicuri della loro vita, e Ruknu'd-Dīn meditò circa la possibilità di fuggire in Siria oppure di impossessarsi delle principali fortezze del Rūdbār, Alamūt e Maymūdiz e di ribellarsi al padre, dopo di che trattare coi Mongoli e ristabilire buoni rapporti di vassallaggio coi temibili vicini. Si giunse ad una cospirazione per togliere il potere all'incapacitato *imām*, senza però ucciderlo, dato che la sua persona era sempre sacrosanta. O, meglio detto, Ruknu'd-Dīn non si volle prendere la responsabilità di uccidere il padre, ma lasciò probabilmente intendere che quella era l'unica soluzione possibile. Un mese dopo la congiura Ruknu'd-Dīn adottò la precauzione di ammalarsi e di giacere impotente nel suo letto: nel frattempo suo padre, che a sua volta stava dormendo con gli amici (ai quali si è già accennato), oppure stava pascolando le solite capre, fu assalito da sconosciuti ed ucciso (29 šawwāl 653 = 1° dicembre 1255). Tolto di mezzo lui il nuovo *imām* cercò ipocritamente i presunti colpevoli dell'assassinio del padre, che furono identificati, naturalmente, fra gli odiati amici del defunto. Probabilmente essi confessarono, in un primo tempo, di aver indotto gente di Qazwīn a compiere il misfatto, indi, trascorsa una settimana, «denunciarono unanimemente come uccisore [dell'*imām*] quello Ḥasan-i Māzan-

darānī che era stato il favorito di 'Alā'u'd-Dīn e suo compagno inseparabile di notte e di giorno, altre che confidente dei suoi segreti. Fu anche detto che la moglie di Ḥasan, già concubina di 'Alā'u'd-Dīn, alla quale Ḥasan non aveva celato i particolari dell'assassinio, rivelò questo segreto a Ruknu'd-Dīn. Come sia sia, trascorsa che fu una settimana, Ḥasan fu messo a morte, il suo corpo arso, ed egualmente furono bruciati le sue due figlie ed un figlio...»²⁵.

Ruknu'd-Dīn ascese al trono circondato dai suoi consiglieri. Essi si illudevano di salvare il regno mediante un rapido accordo con i Mongoli, ma, in realtà: «il potere ismaelita venne a cadere nelle mani di un piccolo gruppo di gente molto ordinaria, molto spaventata...»²⁶. Del resto non trascorse un anno che questa gente fu annientata, e, con essa, il potere che presumeva di rappresentare.

I Mongoli, probabilmente per istigazione dei Persiani šī'iti duodecimani passati al loro servizio, già da tempo consideravano con crescente irritazione l'esistenza di due poteri, il primo dei quali entro i territori da loro conquistati: gli Ismaeliti ed il Califfato di Baḡdād. Si dice che, un giorno, il supremo qāḍī Šamsu'd-Dīn di Qazwīn comparve di fronte all'imperatore Mönkā coperto da una cotta a maglia. Richiesto della ragione di tale abbigliamento rispose che era costretto a portare in ogni momento della giornata tale difesa, per timore di venire ucciso dagli Ismaeliti anche lì, alla corte del Gran Ḥān. Già qualche anno prima, quando gli Ismaeliti erano ancora apparentemente alleati dei Mongoli, il comandante di uno dei due corpi d'armata mongoli in Irān, Bāyḡū, aveva segnalato al suo capo l'opportunità di distruggere gli Ismaeliti ed il Califfato. La decisione venne, come si è detto, all'avvento di Mönkā, che seguì il regno di Güyük (1246-48) e la reggenza di Ögöl Qaimiš (1248-51).

Con Mönkā viene portato a compimento il piano di conquista "universale" concepito da Gengiz: la conquista della Cina dei Sung effettuata da suo fratello Qūbilāi e la distruzione del Califfato, con la sottomissione di quanto restava a separare i Mongoli dal Califfato, compiuta dall'altro suo fratello Hülāgū. La prima impresa, che condusse i Mongoli addirittura fino a Giava, diede origine alla dinastia sinizzata degli Yüan, il cui primo imperatore, lo stesso Qūbilāi, fu l'ultimo "sovrano universale" dei Mongoli. La seconda impresa, quel-

la che qui ci interessa, diede inizio - dopo la distruzione degli Ismaeliti e del Califfato - alla dinastia dei "sovrani territoriali" (*il-bān*) di Persia, che durerà fino al 1335. Questa seconda impresa fu condotta a termine con quella prudenza e quella feroce logica che, assieme alla opposta virtù di una smisurata audacia, caratterizzarono le campagne dei Mongoli nella loro epoca d'oro.

Appena preso il potere *Ḥ*'uršāh completò alcune piccole conquiste già iniziate da suo padre nel Gīlān, in modo da non lasciarsi nemici alle spalle i quali potessero trattare con i Mongoli per conto loro. Indi annunciò a tutti i sovrani musulmani, con intenti chiaramente pacifici, il decesso del padre e la sua ascesa al trono. Raccomandò poi, con la medesima intenzione, a tutti gli Ismaeliti di comportarsi da buoni musulmani, e con ciò ristabili, almeno a parole, la "copertura", *taqiyya*, stabilita dal nonno. Compiuti questi passi cautelativi iniziò le trattative coi Mongoli, consigliato in questo dal suo perfido astrologo Našīr'u'd-Dīn Tūsī. Vediamo ora quale fosse la situazione della Persia in quel momento.

Nel 1237, come si è già accennato, i Mongoli si erano stabilmente impossessati della regione di Ešfahān e della Ġazīra, o Alta Mesopotamia; nel 1250 avevano pieno controllo su tutto il Ḥorāsān, il Seistān a sud del medesimo e poi, a nord, del Māzanderān, dell'Iraq-i 'Aġemī e dell'Āzerbaigān. A sud, nel Kermān, regnava un *bān* dei Qara-qitāy - la stessa stirpe originaria della Mancuria che cinquant'anni prima aveva come suo vassallo lo *Ḥ*'ārezm-šāh - investito dai Mongoli, e nel Fārs e nel Luristān dominavano *ātā-beg* selgūchidi, che si erano prontamente sottomessi alla notizia dell'arrivo di Hülāgū in marcia verso Baġdād. Naturalmente, quando qui si parla di "stabile possesso", "pieno controllo" e "pronta sottomissione", si intende la definitiva occupazione ed il totale sfruttamento di regioni attraverso le quali, nei decenni precedenti, i Mongoli erano passati soltanto come un turbine devastatore.

Nel Ḥorāsān, poi, si ha una situazione eccezionale, data dal fatto che il governatore mongolo Hīntīmūr ed il suo successore Kurkuz cercarono di far ricostruire, o almeno, riparare, alcune città, in modo da risolvere l'economia locale e raccogliere le tasse di cui essi erano responsabili. Ma questa era una eccezione nel panorama di terrore, di miseria e di morte della Persia sottoposta ai primi Mongoli.

Dopo un anno di preparativi Hülāgū si era messo lentamente in marcia, nel 1252, verso l'Occidente. Giunse a Samarqand soltanto tre anni più tardi, per ricevere l'attonito omaggio di tutti i sovrani dell'Irān. Muḥammad III, invece, persisteva nella speranza di poter resistere. Già da tre anni Gird-kūh e le sue città del Quhistān si erano apprestate a contrastare l'ondata mongola, che non tardò ad abbattersi su di loro. Il generale mongolo Kītūbūqā assalì Gird-kūh ma fallì, nonostante che gli Ismaeliti fossero decimati dalla peste: prese Tūn, nel Quhistān, ed altri centri minori, ma li riprese poco dopo. I Mongoli sapevano ormai che non avrebbero potuto facilmente conquistare le fortezze ismaelite con un attacco frontale, anche perché non disponevano più, come era accaduto con le loro anteriori conquiste, di masse di vinti in precedenti assedi da sacrificare nei fossati dei castelli aggrediti successivamente. Ricorsero, quindi, alle armi psicologiche, tendendo al crollo della resistenza interna: in ciò furono inaspettatamente aiutati dalla leggerezza di Rukn'u'd-Dīn, salito di fresco al trono. Pochi mesi dopo la morte del padre egli scrisse una lettera al comandante dell'orda mongola accampata in Hamadān, Yasūr, offrendo la propria sottomissione. Yasūr rispose invitandolo a presentarsi di persona a Hülāgū, che dal Ḥorāsān avanzava a lente tappe verso occidente.

Ḥ'uršāh gli mandò il fratello Šāhinšāh, mentre Yasūr, coi suoi Mongoli, veniva ad accamparsi nel Rūdbār, probabilmente per saggiare le forze degli Ismaeliti e prevenire qualche loro assalto contro il grosso delle forze mongole, che si stava avvicinando.

Naturalmente gli Ismaeliti, che incombevano sui Mongoli e che non erano stati ancora completamente stupidi dall'incertezza del loro capo, li assalirono, obbligandoli a ritirarsi. In quel momento giunsero i messi di Hülāgū, che aveva già benevolmente accolto Šāhinšāh, con la notizia che il capo mongolo avrebbe dissociato *Ḥ*'uršāh dalle colpe commesse dal padre se avesse smantellato tutte le sue fortezze e fosse venuto a sottomettersi di persona. Seguì un tormentoso mercanteggiamento: *Ḥ*'uršāh offrì di smantellare, entro il periodo di un anno, buona parte delle fortezze del Rūdbār, conservandosi intatte quelle di Alamūt e di Lammasar, a cagione della loro venerabile sacertà. Hülāgū, allora, rispose mandando un Mongolo per sovrintendere ai lavori di demolizione per tutto il tempo che *Ḥ*'uršāh sarebbe stato suo ospite

a corte. Questi, intanto, spedì il suo ministro Šamsu'd-Dīn Gīlakī al capo mongolo per ottenere un'altra dilazione del diroccamento, e per raccomandare ai castellani di Girdkūh e del Quhistān di sottomettersi ai Mongoli (quello di Girdkūh, però, non obbedì affatto). Allora Hülāgū ordinò a H'uršāh di presentarsi a lui entro cinque giorni sulle falde del Damavand, a nord di Rayy, altrimenti di mandare suo figlio come ostaggio. H'uršāh obbedì. Suo figlio era un bimbo di sette anni, e Hülāgū sospettò che non fosse realmente il rampollo del capo ismaelita, per cui, con la scusa della tenera età, glielo rimandò indietro, suggerendogli di inviare un altro suo fratello per sostituire Šāhinšāh, ormai da qualche mese presso la corte mongola. Fu mandato il fratello Širānšāh con vari dignitari ismaeliti, che trovarono Hülāgū ormai a sole tre giornate di marcia dall'Alamūt. Si giunse infine all'*ultimatum*: «... *se Ruknu'd-Dīn distruggerà il castello di Maymūdiz e si presenterà di persona al Re verrà accolto con onore e cortesia, giusta il grazioso costume di Sua Maestà. Ma, se egli mancherà di considerare le conseguenze delle sue azioni, Dio solo sa [cioè che gli capiterà]*»²⁷.

La massima incertezza regnava fra i Grandi Ismaeliti in questi estremi istanti della loro libertà. Ruknu'd-Dīn H'uršāh, consigliato dai vari dotti mussulmani non ismaeliti, che pensavano, così, di acquistarsi benemeritenze presso il padrone di domani, principalmente da Našīru'd-Dīn Ṭūsī, suo astrologo, optò per la resa e si consegnò ai Mongoli con la famiglia, i servitori ed il tesoro, che Hülāgū distribuì in gran parte fra le sue truppe: era il primo anniversario dell'assassinio di Muḥammad III. Nonostante la sua immensa forza Hülāgū era avveduto ed agiva secondo l'atavica cautela di una razza di cacciatori e di allevatori, sopravvissuta per migliaia di inverni grazie all'economia delle forze ed alla prudenza nell'azione: restavano troppi castelli ismaeliti ancora in piedi, troppi *fidā'ī* in giro per le terre persiane. Era inutile perdere anche uno solo dei suoi guerrieri per la fretta di ottenere risultati. Di conseguenza Hülāgū tenne con sé vivo e quasi libero l'avventato Ruknu'd-Dīn, assecondandolo in tutti i suoi capricci, finché gli fu utile (gli altri dignitari ismaeliti, che gli erano stati mandati con le precedenti ambascerie, li aveva già fatti segretamente scannare).

Mentre Ṭūsī e gli altri studiosi che si trovavano all'Alamūt si dissociavano rapidamente da Ruknu'd-Dīn, passando al servizio dei

Mongoli, costui indulgeva alle sue velleità: avendo ricevuto da Hülāgū il dono di cento cammelle battriane chiese ed ottenne altri trenta maschi della stessa specie, per il divertimento di vederli combattere per le femmine. Poi si invaghì di una ragazza mongola, più probabilmente di una turca di bassa estrazione (così Guwaynī, p. 274)²⁸, e Hülāgū gliela fece avere. Per qualche tempo trascorse così una vita apparentemente spensierata alla corte mongola: lo scotto che doveva pagare a Hülāgū era, però, la resa delle fortezze ismaelite ancora indipendenti, ed egli fece il possibile per convincere i loro comandanti a cedere. Lammasar e Girdkūh, cadute ormai tutte le altre piazzaforti in mano mongola, continuarono a resistere, la prima per un anno, la seconda per parecchio tempo ancora. Guwaynī narra che H'uršāh, mentre ufficialmente ordinava ai comandanti di arrendersi, segretamente faceva loro pervenire l'ordine contrario. Alla fine, quando i Mongoli si resero conto che la sua autorità presso gli Ismaeliti recalcitranti era ormai nulla e che il grosso del lavoro, grazie alla sua collaborazione, ormai era fatto, se lo tolsero di torno e gli permisero di compiere il richiesto viaggio in Mongolia per presentarsi al *qaḡān* Mōnkā.

Mentre partiva per questo viaggio senza ritorno e, entrando nel Ḥorāsān, cercava ancora di convincere le residue guarnigioni ismaelite ad arrendersi, la sua famiglia veniva passata a fil di spada a Qazwīn, dove era stata alloggiata dopo la caduta dell'Alamūt. Non sappiamo esattamente fino a dove Ruknu'd-Dīn sia giunto, nel suo viaggio in Transoxiana: secondo alcuni arrivò a Qaraqorum, dove Mōnkā non lo volle neppure vedere, trovando inutile che si fosse compiuto un viaggio così lungo quando, come disse, «*le nostre leggi sono ben conosciute: prima procuri Ruknu'd-Dīn la distruzione di tutti i castelli restanti, poi venga pure a presentare i suoi omaggi*!». Dopo di ciò, secondo i principali storici di questo periodo, durante il viaggio di ritorno, al passaggio della catena degli Ḥangay, nella zona di Ṭī'āb (-?, o Tangāb), H'uršāh fu allontanato, col pretesto di una festa che i Mongoli volevano dare in suo onore, dalla colonna, e quindi: «... *ciò che i suoi padri e nomi avevano fatto alla gente di Dio essi (i Mongoli) fecero assaporare a lui. I suoi seguaci, dopo essere stati ridotti polpa a furia di calci, furono passati a fil di spada, e di lui e della sua stirpe non rimase traccia; egli ed i suoi parenti e congiunti divennero favole da veglia sulle labbra della gente...*»²⁹.

Contemporaneamente gli Ismaeliti che, dopo la resa dei castelli, erano stati suddivisi fra i vari reparti mongoli, furono ammazzati dai nuovi camerati. In una sola occasione ne furono massacrati 80.000 dal governatore mongolo del Horāsān, Utākūgīnā. Così fu dappertutto: dove gli Ismaeliti non furono totalmente eliminati fu perché, trattandosi di donne e bambini, essi furono venduti come schiavi. La vendita dei mussulmani di Persia, sunniti o šī'iti che fossero, tramite la spietata mano dei Mongoli, fu completa.

La tappa seguente fu Bagdād, dove regnava con un'ombra di potere il califfo al-Musta'sim. Per consiglio di Našīrū'd-Dīn Hülāgū rispettò, nella sua marcia verso il sud, i santuari šī'iti dell'Iraq, e, seguendo i medesimi consigli, decise la distruzione del simbolo vivente dell'unità del mondo sunnita, cioè del califfo. Costui, dopo una debole resistenza, indotto alla resa dal solito Našīrū'd-Dīn, mandato-gli da Hülāgū per convincerlo, fu assieme ai suoi familiari ravvolto in tappeti e bastonato a morte. Questo poiché le credenze magico-religiose dei Mongoli vietavano loro di spargere il sangue di sovrani regnanti. La città che era stata capitale di un immenso impero e faro di cultura per tutto il mondo mussulmano fu orrendamente saccheggiata e data alle fiamme (10 febbraio 1258/652). I suoi cittadini furono uccisi, a quanto narrano gli storici contemporanei, a centinaia di migliaia; la regione ove sorgeva fu devastata, per cui disparve fra massacri e distruzioni la plurimillennaria ricchezza naturale dell'Iraq, risalente all'antica Babilonia, dovuta all'ininterrotta cura dei canali che la irrigavano. Con tutto ciò la distruzione di Bagdād non raggiunse la misura totale delle devastazioni compiute una generazione prima da Ġengīz, sia perché i Mongoli rispettavano ora le vite dei moltissimi Cristiani che abitavano la città, dato che fra di loro vi erano intere tribù cristiano-nestoriane, come gli Öngüt, sia perché Hülāgū pensò in un primo tempo di farne la sua capitale. Può darsi anche che, sulla decisione di Hülāgū di non annientare totalmente la capitale del califfato, abbiano pure influito le preghiere di Börke, figlio di Ġöči, figlio di Ġengīz-ġhān, capo dell'Orda d'Oro (1257-1267) nella Russia meridionale, primo sovrano mongolo convertito all'Islām. In ogni caso costui non perdonò mai al cugino di aver distrutto il centro spirituale del califfato: da allora ebbe inizio la sua alleanza con Baybars contro Hülāgū. Baybars sconfisse di lì a poco (1260/658) i Mongoli a 'Ayn

Ġālūt, in Palestina, salvando l'Egitto da una sicura devastazione, mentre Börke attaccava nel Caucaso Hülāgū, nominato da poco *il-ġhān* (turco: "sovrano regionale") dell'Irān e dei territori contermini dal nuovo *qaġān* Qūbilai (1260), il conquistatore della Cina suo fratello.

Note:

1. v. TOSI, *Rawdatu't-Taslim*, ed. Ivanow, Bombay 1950, p. 66.
2. ĠUWAYNĪ, *Ta'riḥ-i Ġehān-ġoṣṣāy*, London 1912-17, pp. 241-243.
3. IBNU'L-AṬIR, *al-Kāmil fit-Ta'riḥ*, anni 597, 600.
4. v. E. ROSSI, *Pehlevanlari selavatlamag* (Sugli usi della lotta fra i Turchi), in *Rocznik Orientalistyczny*, Kraków, XVII, 1953, pp. 25-28; K. KAZEMAINI & SAMUEL S. BABAYAN, *Zoorkhanab or Gymnasyum, Iranian Ancient Athletic Exercises*, Tehran 1964.
5. M. VAN BERCHEM, *Baghdad Talismantor*, in *Archaeologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911, I, 34; HODGSON, pp. 222-23.
6. ĠUWAYNĪ, pp. 241-44.
7. Così riferisce DEFREMERY da DAHABI, *J. A.*, 1955, 39; HODGSON, p. 219.
8. MUHAMMAD NASAWI, *Histoire de Jalāl ad-Dīn Mankoubirtī*, trad. O. Houdas, Paris 1895, p. 23.
9. ĠUWAYNĪ, p. 248.
10. ĠUWAYNĪ, p. 249.
11. R. GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris 1952, p. 303 ss.
12. R. GROUSSET, *Histoire des Croisades*, III, p. 230 ss.
13. HODGSON, p. 234 ss.
14. ĠUWAYNĪ, pp. 249-63.
15. MOHAMMED EN-NEṢAWI, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankoubirtī*, ed. O. Houdas, Paris 1891; trad. franc., Paris 1895, p. 119; HODGSON, p. 251.
16. *idem*, pp. 220-3. L'episodio è riassunto presso B. LEWIS, *The Assassins*, pp. 84-6. Una traduzione persiana è quella del prof. MOĠTABĀ MINOVI, *Šīraḥ-e Ġelāloddin*, Tehrān 1965, ove l'episodio è narrato alle pp. 163-6.
17. NASAWI, *ibidem*.
18. v. HODGSON, p. 252.
19. NASAWI, *Histoire*, p. 327.
20. *idem*, *Histoire*, 358-9 (testo arabo 214, 5).
21. MINHĀĠ-I SIRĀĠ, *Ṭabaqāt-i Nāšīrī*, ed. W. N. Lees, Calcutta 1864; traduzione ingl. H.G. Raverty, London 1873-81, vol. II, pp. 1212-14.
22. RAŠIDU'D-DIN, p. 181; LEWIS, p. 87; HODGSON, p. 257.

23. *op. cit.*, pp. 254-5.
24. GUWAYNĪ, pp. 249-53.
25. GUWAYNĪ, pp. 253-6.
26. HODGSON, p. 262.
27. GUWAYNĪ, p. 265.
28. v. le note di LEWIS, *op. cit.*, p. 155, n. 36, a tale riguardo.
29. GUWAYNĪ, p. 277.

La da'wa indiana e yemenita - Conclusione

E così fra incendi, massacri e distruzioni apocalittiche perirono assieme i due poteri antagonisti, il Califfato e l'Ordine degli Ismaeliti, ad opera di una forza sconosciuta e selvaggia emersa dalle ignote profondità dell'Asia Estrema, che ai contemporanei dovette sembrare il torrente distruttore delle genti di Gog e Magog annunciatore della fine del mondo. Il nerbo dell'Ismaelismo persiano fu spezzato per sempre. Nell'immensa desolazione in cui l'Irān vegetò per lungo tempo, dopo la tempesta mongola, le forze di entusiasmo popolare, sempre vivissime in quella terra, non trovarono più una realtà politica e militare attraverso la quale affermarsi, perché in tale realtà si incarnarono sempre, per almeno altri due secoli e mezzo, entità politiche estranee allo spirito ed al destino nazionale persiano. Così, al tramonto degli *il-hān* mongoli, appare - erede delle fortune *ğengīzkhānīdī* - *Tīmūr-i lang*, il nostro Tamerlano, che crea un impero mussulmano persiano sì, di coltura, ma turco di sostanza e con il suo centro a Samarqand, cioè in una regione ormai profondamente turchizzata. Egualmente eccentriche e turco-nomadi furono le successive effimere dinastie dei Qara- e degli Āq-qoyūnlū: bisogna giungere al XV-XVI secolo per ritrovare in Irān una forza politico-religiosa nella quale si incorpori quell'entusiasmo religioso-popolare e quella vocazione gnostico-metafisica che sembrano essere i caratteri più autentici del genio peculiare del popolo persiano. Sarà la dinastia *šī' ita* duodecimana dei Šafavīdī, nata da un pacifico ordine religioso, di connotazione originaria genericamente gnostica, piuttosto che *šī' ita*, a compiere paradossalmente la conversione di tutto l'Irān ad una sola fede, e, allo stesso tempo, ad unificarlo politicamente servendosi, ancor più paradossalmente, di una forza

militare etnicamente turca. Con la teocrazia dei Šafavidi, dal Minor-skij comparata al governo del Dalai Lama nel Tibet, per un certo tempo si compie - sia pure limitatamente alla Persia ed alle sue dipendenze caucasiche ed afgane - il sogno politico-religioso che fu degli Ismaeliti. Alcuni *šayḥ* šafavidi, quali Ġunayd (1447-56) e *šayḥ* Ismā'il (1499-1524), suo nipote, giunsero a farsi chiamare in tutte lettere "Dio!"

A prescindere da queste considerazioni, quale fu il destino dell'Ismaelismo orientale, del quale ci siamo qui occupati? Politicamente, a parte il tentativo di riprendere l'Alamūt, riuscito per un anno nel 1275, in alleanza con un discendente dello Ĥ'āzizm-šāh, i sopravvissuti Ismaeliti uscirono totalmente di scena e dovettero vivere sotto una strettissima *taqiyya* più o meno fino alla metà del secolo scorso. Dopo una fugace ripresa alla fine del quindicesimo secolo, nota come "il risveglio di Anjudān", dal nome del centro ove risiedeva il loro *imām*, essi si divisero nei due rami dinastici dei Muḥammad-šāhī e dei Qāsim-šāhī, il primo dei quali estinto alla fine del sec. XVII ma con circa 4000 seguaci ancora esistenti nella zona di Mašyāf (o Mašyād) in Siria. Il "risveglio" al quale si accenna approfittò evidentemente dell'atmosfera šī'ita che si andava diffondendo in Persia, in concomitanza all'affermarsi dei Šafavidi, il trionfo dei quali, però, significò la vittoria definitiva della šī'a duodecimana, organizzatasi successivamente in Persia secondo un modello "clericale" che non ha riscontro in nessun altro paese islamico: bisogna addirittura pensare ai *mōbad* e *herbad* zoroastriani dell'epoca sāsānide per immaginare qualcosa di simile.

Se la *taqiyya* degli Ismaeliti fu, date le circostanze, molto stretta, specialmente nei primi tempi o durante l'emergenza di forze politiche particolarmente intolleranti, come durante la dominazione di Tamerlano, sunnita di rigida osservanza, ancora più severa fu la segretezza che circondò la persona dell'*imām*. Delle biografie e delle date esatte di vita e di morte dei vari *imām* successivi alla caduta dell'Alamūt, in pratica per i cinque secoli e mezzo che separano tale evento dall'assassinio dell'*imām* Šāh Ḥalīlu'l-lāh in Yazd, nel 1817, siamo frammentariamente informati dai riferimenti storici di alcune opere scritte durante la successiva diaspora ismaelita, come il *Dīwān* di Ḥakī Ḥorāsānī eccetera.

Abbiamo nomi e null'altro. A quanto pare tutta la genealogia e le biografie dei singoli personaggi furono distrutte durante un attacco che i Balūči fecero al 46° *imām*, Ḥasan-'Alī Šāh, mentre costui si trovava in India, nel Sindh, durante il quale tutte le proprietà dell'*imām* furono saccheggiate e date alle fiamme². Di tanto in tanto emergono nella storia spirituale della Persia alcune personalità enigmatiche, alle quali si attribuisce la qualità di *imām* ismaelita. Una di queste fu il misterioso maestro ed iniziatore del grande poeta mistico *mawlā-nā* (cioè "Nostro Signore") Ġalālu'd-Dīn Rūmī, Šamsu'd-Dīn di Tabriz, supposto figlio di Ḥasan III, detto anche Šams-i Tabrizī, "Sole di Tabriz", ucciso durante una sommossa in detta città nel 1247. Di Šams-i Tabrizī non sappiamo praticamente nulla, salvo che ebbe un'influenza incalcolabile sulla formazione dell'allievo, che firmò tutte le poesie del proprio *Dīwān* col suo nome. La fondazione, da parte di Ġalālu'd-Dīn, della *ṭarīqa* nota in Turchia col nome di *mevleviyye* (da *mawlā-nā*), conosciuta in Europa come quella dei "*derviches tournants*", dalle danze in circolo mediante le quali raggiungevano un primo stadio dell'estasi, può essere considerata, nel quadro più ampio del Sūfismo, come un innesto dell'esperienza mistica persiana nella religiosità popolare anatolica, in quei tempi fortemente imbevuta di šī'ismo. Perché fu proprio nel Sūfismo che l'impulso mistico-esoterico ismaelita sopravvisse alla rovina politico-militare dell'Ordine, si dà peremeare in pratica tutta la vita religiosa persiana sino ai giorni nostri. Quell'aspetto innegabilmente gnostico che caratterizza l'*Islām* in Persia, anche nei tempi precedenti ai Šafavidi, quando la maggior parte dei Persiani seguiva la *sunna*, reca un'inconfondibile impronta ismaelita: del resto anche fuori della Persia si hanno opere sunnite in arabo, come le *Futūḥāt al-Makkiyya* del murciano Ibn 'Arabi, in cui il "sapere" ismaelita è fortemente avvertibile (v., in particolare, *Futūḥ* 23). Si giunge al punto che frequentemente, per molte opere, è difficile discernere se si tratta di opere ismaelite fortemente caratterizzate in senso sūfico o viceversa³.

E così come un'opera del genere del *Golšān-i Rāz* (*Il Roseto del Mistero*), dell'ismaelita Šabestārī, può essere accettata come esperienza valida anche in circoli non ismaeliti, così pure si hanno Ismaeliti che considerano quali loro autorità poeti mistici addirittura sunniti, come Farīdu'd-Dīn 'Aṭṭār eccetera. La ragione di questo feno-

meno è che, cessando l'Ismaelismo di essere un impegno politico-religioso sulla scena esteriore, esso divenne un orientamento puramente interiore, una vocazione trascendente, in una certa misura, dati e fatti. L'Ismaelismo, nei secoli successivi alla distruzione della sua forza politica, si trasformò in una religione sotterrica personale. È caratteristico il fatto che, man mano si procede nei secoli, vediamo svanire nelle opere di dottrina l'astrusa gerarchia degli *huddud*, tanto interessante dal punto di vista metafisico, mentre si accentua il problema del risveglio entro se stesso, se così si può dire, del grado di *huḡḡa*, la "Garanza" della Guida Divina, *ta'yid*, "il Salmān del proprio essere".

Allorché giungiamo al XIX secolo l'*imām* ismaelita in Persia riacquista, per un insieme di circostanze politiche indipendenti dalle sue aspirazioni, un'importanza politica locale. Si è accennato dianzi all'*imām Šāh Ḥalīlu'l-lāh*, «santo individuo venerato come un dio dai suoi seguaci, che gli attribuiscono il dono di far miracoli... e frequentemente lo abbelliscono del pomposo titolo di Califfo», secondo quanto ci informa il console di Francia in Aleppo che, nel 1811, compì un viaggio in Persia e, chiedendo se per caso ci fossero ancora Ismaeliti, ebbe la sorpresa di trovarne a Kahk, vicino alla città santa di Qumm, a metà strada fra Tehrān ed Ešfahān. Questa "santa persona", per visitare la quale venivano pellegrinaggi sino dall'India, fu ammazzata, come si è detto, durante una rivolta contro il governatore di Yazd nel 1817. A suo figlio lo *Šāh* di Persia Fath 'Alī concesse, nel 1834/1250, il titolo nobiliare, dal suono vagamente burocratico in quei tempi, di *Āḡā Ḥān*: lo fece anche governatore della provincia di Kermān e gli concesse la mano di una delle sue numerose figlie (Fath 'Alī *Šāh* ebbe circa 700 donne, fra mogli e concubine, ed un numero corrispondente di discendenti). Morto lo *Šāh*, rivolte contro il governo qāḡāro ed intrighi politici consigliarono il primo *Āḡā Ḥān* di abbandonare la Persia, nel 1842, e di emigrare in India, dove le varie comunità ismaelite, impiantate al tempo di Muḥammad III dai maestri Nūr Satgūr e Nūr Turk ai quali si è accennato, si erano silenziosamente ed incessantemente sviluppate assorbendo le precedenti sette qarmāte e quelle nate dalla *da'wa* di al-Mustanṣir bi'l-lāh. In seguito ad un complicato processo giudiziario, sorto dal rifiuto di pagare la decima all'*Āḡā Ḥān* da parte di alcuni Ismaeliti, il *Chief Justice* di Bombay, Sir Joseph Arnould, riconobbe nel 1866 (12 novembre) all'*Āḡā Ḥān* la discendenza

diretta dai sovrani dell'Alamūt e, quindi, la pratica sovranità sugli Ismaeliti nizārī dell'Impero Indiano, e dunque di tutto l'Impero Britannico.

L'*Āḡā Ḥān* si stabilì a Bombay, dove morì nel 1881/1299, seguito quattro anni più tardi da suo figlio, che lasciò erede il figlio nato nel 1877/1294, il ben noto *Sir Sulṭān Muḥammad*, terzo portatore del titolo di *Āḡā Ḥān*, morto qualche anno fa, al quale successe il nipote, S. A. *Sir Sulṭān Karīm*, attuale *Āḡā Ḥān*. La comunità ismaelita indiana, profondamente induizzata, e per la simbiosi secolare con l'ambiente assimilatore indù, e per la necessità, frequente nei secoli scorsi, di adottare una *taqiyya* (nelle regioni mussulmane, sunnita o ṣī'ita duodecimana, ma più frequentemente, in quelle indù, viṣṇuita *bhakta* o *kabīrpanthī*), è divisa in varie sette, la maggiore delle quali, assommante a circa 300 mila individui, riconosce l'autorità imāmīta dell'*Āḡā Ḥān*, accettata del resto dagli antichi fedeli del Kermān e del Horāsān, da numerose fazioni semisconosciute di Ismaeliti indigeni dell'Asia Centrale Sovietica, dell'Alto Oxo (Badaḡšān e Suḡnān, dove vivono i devoti di Nāṣir-i Hosrow, considerato dagli Afgani circostanti un santo sunnita, la cui tomba è pertanto, da secoli, meta di "ortodossi" pellegrinaggi!), in Siria (circa 18.000), in Arabia, in Egitto e nelle antiche colonie dell'Impero Britannico, specialmente in Africa Orientale, dove hanno, o meglio avevano, sede numerose e fiorenti colonie indiane, attualmente perseguitate dal forsennato razzismo negro. La sezione indiana degli Ismaeliti costituisce attualmente una comunità, formata quasi totalmente da commercianti, ricca, feconda di iniziative benefiche e assai moderna: ciò è dovuto in gran parte alla occidentalizzazione subita dagli ultimi due *Āḡā Ḥān*. A parte una minuscola setta di *Muḥammad-šāhī*, il cui ultimo *imām* sembra essere stato *Šāh Tāhir Dekkhanī*, andato in India attorno al 1520⁴, la massa dei Nizārī indiani, detti *khoḡa* (dal persiano *h'āḡah*, signore, maestro), appartiene alla setta *satpanth*, "retta via", nella quale tipiche idee ed atti culturali indù convivono tranquillamente accanto alle dottrine più "ortodossamente" ismaelite. Pertanto, come si è già accennato, l'*Alī* è diventato per i pii *khoḡa* la decima incarnazione (*avatāra*) di Viṣṇu, che secondo loro, differentemente dagli altri viṣṇuiti, è l'ultima di tale divinità, simbolo del principio vitale animatore dell'Universo e conservatore del Creato, di contro a Hara-Śiva, il Distruttore, e

Brahmā, il Creatore, secondo gli Ismaeliti simbolo dell'elemento fondamentale del mondo, Tej (sanscrito *tejas*, luce, splendore).

Va ricordato, per chiarire le idee, che i *khoḡa* (derivati da una casta di nome *lohana*) non seguono tutti l'*Āgā Hān*, come pure vi sono nizārī indiani che non sono *khoḡa*. Alcuni di questi, stabiliti principalmente a Bombay, nel Pāṅgāb e, fino a qualche tempo fa, Zanzībar, si professano duodecimani, sunniti, indipendenti ecc. Ciò è dovuto al fatto che gli antenati di molti di loro, per sfuggire alle persecuzioni religiose, dovettero fingere, per il principio della *taqiyya*, di seguire altre religioni, che poi finirono per adottare davvero. Esistono anche *khoḡa* "riformisti", proprio in base al modernismo ostentato dagli ultimi *Āgā Hān*: costoro, nel 1927, inviarono all'*Āgā Hān* una petizione, chiedendogli che cessasse di rivendicare per sé onori divini, di accettare doni e decime (fra gli altri la famosa "pesatura in oro") eccetera.

La maggior parte dei libri di tale setta, tenuti segreti fino a non molti anni fa, è redatta in numerose lingue indiane, specialmente in sindhi, gujrati, kacch e marathi.

Oltre ai nizārī in India esistono circa 200.000 ismaeliti settari di al-Musta'īr (fratello di Nizār, come già si è detto), il cui ultimo *imām* visibile fu il califfo faṭimide al-Āmir e il cui *imām* invisibile è aṭ-Ṭayyib, suo figlio, la cui venuta è messianicamente attesa. Caduti i Faṭimidi come potenza politica e ritornato l'Egitto sotto il Saladino al sunnismo, gli Ismaeliti del ramo musta'īr si stabilirono nello Yemen, da allora residenza del *dā'ī muṭlaq*, "propagatore supremo", grado comparabile a quello di *huḡḡa* nella *dā'wa* persiana. Dallo Yemen partirono numerosi missionari per l'India, che, sin dal secolo XII/VI, vi diffusero le loro idee e fecero proseliti, specialmente nel Gujrāt fra gli appartenenti alla casta dei commercianti, detti in lingua locale *bohora*, termine col quale attualmente si indicano gli Ismaeliti di quella fede. La comunità bohora crebbe in modo tale che, al principio del secolo XVII/XI, il supremo capo della setta lasciò lo Yemen e si stabilì in Aḥmadābād, capitale del Gujrāt. Nella medesima epoca, alla morte del ventiseiesimo *dā'ī muṭlaq*, i musta'īr si divisero in due sette per questioni successorie: una parte, formata da quasi tutti gli Indiani, elesse quale *dā'ī muṭlaq* il *mullā-ḡi ṣāhib* Dāwūd, che più tardi si andò a stabilire a Bombay; l'altra, formata da quasi tutti gli Yemeniti, elesse un altro candidato, Sulaymān, che si stabilì nello Yemen, ove i suoi

successori restarono fino al 1936/1355, quando, alla morte del quarantunesimo *dā'ī* di quella linea, il neo-eletto Gulām Ḥusayn preferì anche lui stabilirsi a Bombay.

Anche in questa setta ismaelita il fenomeno della *taqiyya* mantenuta per generazioni finì per alienare notevoli gruppi alla setta, che, poco alla volta, diventarono sinceri sunniti. Attualmente una ventata di modernismo occidentalizzante ha indebolito l'autorità teocratica del *dā'ī muṭlaq* presso alcune fazioni, divenute dissidenti. Un fenomeno interessante che questi Bohora compartiscono con alcune popolazioni indù convertite al Cristianesimo è il mantenimento severo delle interdizioni castali: da qualche tempo, però, si osservano connubi "mistri" fra Ismaeliti di questa setta indiani e yemeniti.

Lo Yemen rappresenta un'area periferica isolata e, quindi, molto conservatrice, come per altri motivi il Badāḥṣān-Cītral-Pamīr: in tale zona sono conservate moltissime opere di teologia, metafisica, filosofia e teosofia, alcune delle quali provenute in tempo antico dalla Siria e dalla Persia. L'Ivanow, nella sua *Ismaili Literature*, già citata, menziona ben 260 titoli, alcuni dei quali relativi ad opere esoteriche. Ma certamente ve ne sono molte di più, in particolare opere ancor oggi tenute segrete, come fino a qualche tempo fa quelle nizārī dell'India. Alcuni di questi lavori yemeniti - attualmente alla Biblioteca Ambrosiana, dove furono depositati nel 1903 da un mercante italiano di nome Caprotti, che li aveva acquistati a Ṣan'ā' - sono perfino redatti in cifra².

Il periodo yemenita è caratterizzato non tanto dalla propaganda (che poi attecchì soprattutto in India), quanto da un profondo ripensamento di tutte le scienze filosofiche secondo l'angolazione ismaelita: ciò condusse alla compilazione di poderose *Summae* delle quali furono frequentemente autori gli stessi *dā'ī*. Oltre a queste grandi opere, che avevano il compito di provvedere i fedeli di una visione generale del mondo, i *dā'ī* precizarono la disciplina dell'arcano in un insieme di compendi che si situano a metà strada fra l'esposizione exoterica e la meditazione esoterica. I principali *dā'ī* yemeniti, noti per il titolo di *Sayyid-nā*, "nostro signore", sono a questo riguardo i cinque seguenti:

il 2° *Sayyid-nā* Ibrāhīm b. al Ḥusayn al-Ḥāmidī, morto a Ṣan'ā' nel 1162/557, autore del *Kanz al-walad*, o *Ḥaznat al-'ulūm wa'l-fa-*

wā'id, diviso in quattordici bāb, che - secondo l'*Ismaili Literature* dell'Ivanow - è «una delle opere esoteriche più segrete»;

il 3° Sayyid-nā Ḥatīm b. Ibrāhīm al-Ḥamīdī (figlio del precedente), morto nel 1199/596. Fu autore dell'*al-Šumūs az-Zāhira*, «ampia opera di teosofia, uno dei compendi più segreti della filosofia esoterica dell'Ismailism»;

il 5° Sayyid-nā 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, morto nel 1115/512, autore di una ventina di opere fra le quali il monumentale *Dāmīḡ al-Bā'il wa ḥatf al-mumādīl*, che è una refutazione (di circa 1250 pagine di grande formato) del celebre *al-Mustazhiri* (*Kitāb Faḍā'ih al-Bāṭiniyya wa Faḍā'il al-Mustazhiriyya*) di al-Gazzālī contro gli Ismaeliti ed i Bāṭinī in generale;

l'8°, Sayyid-nā Ḥusayn, b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, morto nel 1268/667, autore di varie opere, quattro delle quali sono esposizioni della teosofia ismaelita, molto importanti per l'abbondanza delle citazioni di autori e di opere precedenti; particolare valore ha la sua *risāla*, «epistola», di circa cinquanta pagine, dal titolo, molto comune nella letteratura teosofico-filosofica mussulmana, di *al-Mabda' wa'l-Ma'ād*, *L'Origine e il Ritorno*, opera di cosmogonia ed escatologia della quale abbiamo dato notizia nel capitolo *Vigilia dell'occultamento*: il ta' līm faṭimide. In questa si tratta del «dramma in cielo» per cui la terza Intelligenza o Arcangelo, lo Ādam Rūḥānī (Adamo Spirituale), decadde al rango di decima gerarchia e, ripresosi, divenne il Demiurgo del mondo materiale per poter riconquistare, con l'aiuto delle «membra» del suo Pleroma, l'altezza perduta.

il 19° Sayyid-nā Idrīs 'Imādu'd-Dīn, morto nel 1468/872, autore di una ventina di opere di teosofia, storia della setta, controversie eccetera, e infine del considerevole *Zahru'l-Ma'ānī*, che è un compendio completo, in 21 bāb, di tutta la teosofia ismaelita. A lui si deve pure la *Nuḡḡat al-Afḡār wa Rawḡat al-Aḡḡār*, che è la storia della comunità ismaelita nello Yemen a partire dall'epoca dell'instaurazione del primo dā'ī regolare, Du'ayb (m. 1151/546): l'Ivanow osserva⁷ come detta opera contenga anche riferimenti preziosi allo sviluppo incipiente della comunità Bohora in India ed informazioni sulle relazioni culturali e religiose fra l'Arabia Meridionale e l'India. Bisognerà giungere al *Maḡmū' ar-Rasā'il as-sitt*, *La Raccolta di Sei Epistole*, di Ḥawḡ b. Malik di Kapadwanḡ, morto circa nel 1612, per conoscere

più da vicino e dettagliatamente la storia della comunità ismaelita «occidentale» in India e le ragioni dello scisma fra Dāwūdī e Sulaymānī, del quale si è parlato più sopra.

In generale si osserva che la tradizione musta' lī (yemenita, sulaymānī-dāwūdī, bohora eccetera) è molto più conseguentemente vincolata alle origini gnostico-islamiche della setta, mentre i Bohora ed i Sat-panthī, cioè i Nizārī indiani, hanno più profondamente subito il corrosivo influsso ambientale, sin dalla antica fase che possiamo denominare wāqifa-qarmaṭa, allorché gli ismaeliti ed i qarmaṭī provenienti dal Golfo Persico si andarono a rifugiare nel Sindh settentrionale. La successiva ondata, dovuta al riflusso ismaelita dalla Persia all'India susseguente alla catastrofe mongola, non cancellò la forte coloritura indù che la setta aveva ricevuto nella sua nuova patria. In realtà i Khoḡa ed i Sat-panthī riconoscono come veri fondatori della loro religione un insieme di Maestri, Vecchi, detti *Pīr* alla persiana, e non tanto gli antenati veri o supposti dell'*Āḡā Ḥān*: i Sat-panthī, addirittura, cessarono di riconoscere gli *Imām* a partire dal nostro secolo XVI, mantenendosi sotto l'autorità dei loro vari *kākā, pīr, bāwā* eccetera⁸.

La letteratura di queste due sotto-sette, si è accennato, è piuttosto aberrante dal punto di vista ismaelita, per non dire islamico, dato il forte sincretismo con teorie indù e l'adozione di pratiche religiose e culturali proprie all'ambiente indiano ed alle caste di provenienza dei fedeli. Se non fosse troppo audace il paragone si potrebbe affermare che la fisionomia generale del loro mondo di pensiero richiama alla memoria quello dei primi Sikh, allorché i loro *guru* non si erano totalmente distaccati dall'ambiente islamizzante *kabīr-panthī*!

Volendo formulare un giudizio di valore sul fenomeno ismaelita in generale e prescindendo da quanto già si è accennato nel corso del presente lavoro circa la sua «induzione» determinante nel processo di formazione delle varie correnti mistiche ṣūfī e non ṣūfī della Persia e dell'Anatolia, non si può fare a meno di appropriarsi delle osservazioni formulate dal Corbin in molte sue opere, in particolare nella già citata *Trilogie Ismaélienne* (p. 137 ss.). In sintesi si tratta di questo: la gnosi ismaelita si differenzia, assieme a quella manichea, da quella classica nel senso che, pur essendo anche per essa l'uomo uno straniero o un esiliato (*ḡarīb*) nel mondo, dimensione che gli è fondamentale

mente ostile, purtuttavia questo mondo è la dimensione nella quale egli riconquista la propria libertà e l'altezza perduta. Inoltre, mentre il Demiurgo dello gnosticismo classico è un Dio inferiore e malvagio, quello dell'Ismaelismo - come quello manicheo - è un Essere di Luce, l'Adamo Spirituale, che organizza questa macchina difensiva per liberare le particole di Luce inghiottite dalle potenze malvagie in seguito alla catastrofe iniziale⁹.

La positività dell'Ismaelismo è, però, ben più energica di quella che si può attribuire al Manicheismo, ove l'irruzione delle tenebre è considerata opera di una potenza malvagia esteriore e praticamente irriducibile, nonostante la soluzione finale del *bólos*. Nell'Ismaelismo tale irruzione si produce entro le potenze stesse del Pleroma, in una forma, diremmo, "provvidenziale", giacché permette all'Angelo dell'Umanità di riportare la vittoria su sé medesimo, combattendo nella dimensione terrestre: si ha, in pratica, una ripetizione dell'antico motivo iranico delle anime umane che scelgono di scendere sulla terra per lottare assieme al loro Arcangelo, il quale, per il *Bundahišn*, nel passo da noi già citato (III, 24) è Ōhrmazd, e per i documenti manichei assume le fattezze di Mihryazd, il "venerabile" (*yazata*) Mithra, l'ebraico-cristiano Michele. Le anime umane, d'altra parte, ravvisano in questo Arcangelo il proprio Sé spirituale, che attraverso di loro salva se stesso e si reintegra al proprio principio: la consumazione del tempo redimendo, la "eternità ritardata" generata dalla caduta dell'Ādam Rūhānī dalla terza alla decima gerarchia conferisce il senso alla vita ed è il significato di tutta la storia¹⁰.

Questa omogeneità di destino fra gli uomini ed il Demiurgo, posta in rilievo da Abū Ya'qūb Seğestānī nel *Libro delle Fonti* (*Kitāb al-Yanābī*, 38/173),¹¹ commentando il *Vangelo secondo Matteo*, è uno dei caratteri più positivi e "trionfali" dell'Ismaelismo, quello in cui si percepisce una risonanza, sia pure attraverso motivi cristiano-islamici di conio "semitico", di una concezione eroica e cavalleresca del mondo divino che fu dell'antico Irān mazdeo. La proiezione di questo motivo nella storia contingente degli uomini sotto le specie di Resurrezione delle Resurrezioni esprime l'aspirazione verso una epifania totale della Luce entro il mondo concreto della sostanza, quello che è lo scenario della vita umana dominata dall'angustia e dalla tenebra. Proprio per questa aspirazione di fondo l'Ismaelismo, pur essendosi

sempre ricollegato ad una radice arabo-islamica, ha rappresentato la prima riapparizione, sia spirituale che storico-statale, dell'Iranismo nella storia, dopo la caduta dei Sāsānīdi e la decadenza del Mazdeismo in Persia. Ciò gli è stato sempre riconosciuto dagli storiografi e dagli eresiologi musulmani, che sono giunti a ravvisare in tale movimento una specie di congiura anti-araba ed anti-islamica iniziata dal crypto-zoroastriano al-Qaddāh.

In effetti, anche facendo ogni possibile critica a tale opinione, non si può non riconoscere nell'Ismaelismo una prima creazione originale dello spirito persiano dopo la vittoria dell'*Islām*. Ma fra le molte componenti mistico-religiose della resurrezione nazionale dell'Irān storico sotto la dinastia dei Šāfāvidi vi è un certo impulso entusiastico-guerriero che trae i suoi motivi fondamentali dal sopito Ismaelismo, come del resto non sarebbe azzardato riconoscere questo stesso impulso nelle forme della stessa fede imāmīta che è attualmente religiosa di stato nella Persia moderna.

Note:

1. ed. da W. IVANOW, Bombay 1935.
2. *ib.*, p. 12, n. 1.
3. H. CORBIN, *Trilogie Ismaélienne, La Roseaie du Mystère*, p. 20, Tehrān-Paris 1961.
4. W. IVANOW, *A Forgotten Branch of the Ismailis, IRAS*, 1938, pp. 57-69; *id.*, *Ismaili Literature*, Tehrān 1963, p. 165.
5. v. LEWIS, *The Assassins*, p. 17, p. 144; E. GRIFFINI, *Die Jüngste Ambrosianische Sammlung Arabischer Handschriften*, in *ZDMG*, 69 (1915), 63 f.
6. v. ediz. e trad. di H. CORBIN nella già citata *Trilogie*.
7. *op. cit.*, p. 80.
8. V. IVANOW, *op. cit.*, p. 12.
9. Seguendo H. CORBIN, cito liberamente H.C. PUECH, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, pp. 70 ss.
10. v. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 140.
11. ed. CORBIN, *op. cit.*, p. 112.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia completa, che riguardi le varie fasi dell'Ismaelismo, è a perdita d'occhio. L'Ismaelismo è stato un fenomeno molto complesso, che si è espresso proprio nell'epoca in cui l'*Islām*, specialmente quello medio-orientale, manifestava la sua massima fioritura civile, culturale ed artistica. Per questo motivo il suo influsso si è esercitato potentemente sulla formazione del pensiero filosofico islamico, in una misura anche maggiore di quanto non si fosse affermato nel campo meramente politico. Buona parte dei pensatori islamici di origine o di formazione persiana hanno subito l'impronta delle concezioni cosmologiche e teosofiche ismaelite, sia direttamente che indirettamente, partecipando alle innumerevoli dispute e controversie suscitate dalle originali teorie di questa setta. Inoltre, come riconoscono autorevoli studiosi della statura di W. Ivanow, H. Corbin, A. Bausani ed E. G. Browne, l'Ismaelismo ha rappresentato il lievito di una particolare meditazione filosofica che, partendo dagli *Isrāqīyyūn* di Sohrawardī e passando per le scuole di Eṣfahān di Mir Dāmād e di Mollā Ṣadrā fino a quelle contemporanee ṣāyih di Kermān, ha conferito una fisionomia molto particolare non solo al pensiero ed alla mistica di Persia, ma addirittura a tutte le manifestazioni della civiltà spirituale di questo Paese.

Ci limiteremo pertanto a indicare in questa bibliografia, data la natura meramente informativa dell'opera a cui si riferisce, i testi fondamentali riguardanti gli argomenti trattati, oppure studi facilmente reperibili nelle lingue più note, oppure testi arabi e persiani dei quali esistano parziali o totali traduzioni in lingue europee.

La bibliografia riguardante i diversi rami della setta ismaelite deve considerare il suo oggetto sotto due punti di vista fondamentali: quello storico e quello filosofico. Due opere storiche recenti trattano lo sviluppo della setta e, in particolare, della *da' wa ḡadīda*: BERNARD LEWIS, *The Assassins, a Radical Sect in Islam*, London 1967, soprattutto riguardante la storia della setta di Siria. Contiene un'ottima bibliografia ragionata nelle note.

MARSHALL G. S. HODGSON, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955 contiene un'ampia e minuziosa trattazione delle teorie e degli eventi della

setta, specialmente per la parte riguardante la *da' wa ġadida* in Persia fino alla calata dei Mongoli e la distruzione dell'Ordine.

Del LEWIS vi è anche una pregevole sinossi delle fonti storiche: *The Sources for the History of the Syrian Assassins*, apparsa in *Speculum* XXVII (1952), pp. 475-89, che egli cita nella sua opera maggiore. Sul medesimo argomento lo stesso Autore scrisse *Origins of Isma'ism*, Cambridge 1940. Questi ultimi lavori di ordine storico, uniti agli *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombay 1955), la *Brief Survey of the Evolution of Ismaelism* (Leyden 1952), *Bibl.*, nonché *The Alleged Founder of Ismaelism* (Bombay 1946) e *The Rise of the Fatimids* (Bombay 1942), di W. IVANOW, chiudono la serie degli studi occidentali sull'oggetto iniziata con la famosa memoria letta il 19 maggio 1809 da Sylvestre de Sacy all'Institut de France, *Mémoire sur la dynastie des Assassins...* (in *Mémoires de l'Institut Royal*, ivi (1818), 1-85), e altre *Memorie*, di M. Rousseau, console francese ad Aleppo, e di S. Guyard, citate nelle *Sources* del Lewis. Un ottimo riassunto dell'evoluzione religiosa e politica dell'Ordine è quello contenuto nel *A Literary History of Persia from Firdawsī to Sa' di* (London 1906, 201 ff.), di E.G. BROWNE.

La parte storica relativa all'Ismaelismo persiano poggia fondamentalmente sulle classiche opere di 'AṬĀ MALIK GUWAYNĪ, *Ta'riḥ-i Ġehān-ġuṣāy* (ed. da Moḥammad Qazvīnī, London 1912-37, in tre voll.) e di RAṢĪDU'D-DĪN (Ġāmi' u' t-Tawārīḥ), i cui *excerpts* riguardanti la storia dell'Ordine furono pubblicati da Muḥammad Dabīr Siyāqī a Tehrān nel 1337 H. (*Faṣṭā az ġāmi' u' t-Tawārīḥ: tāriḥ-i firqa-yi raftāqān wa Ismā'īlīyān-i Alamūt*).

Dalla immane congerie di edizioni, opere di riferimento e di critica filosofica sugli Ismaeliti fiorite nell'ultimo cinquantennio, si estolle l'opera di due illustri studiosi di opposta tendenza ma di complementarità profonda. L'uno, H. Corbin, acuto filosofo e profondo conoscitore della Gnosi tardo-classica e iranica, sia islamica che mazdaica; l'altro, W. Ivanow, minuzioso raccoglitore e ordinatore di una vastissima materia alle cui opere più rare ebbe privilegiato accesso, nonché critico storico di prim'ordine. A quest'ultimo dobbiamo l'analisi accurata e sintetica di ben 929 opere ismaelite di diversa tendenza elencate e ordinate nella sua *Isma'ili Literature*, a *Bibliographical Survey* (Tehrān 1963), edizione ampliata di *A Guide to Isma'ili Literature* (London 1933). Le principali opere di questi due autori, che debbono essere di guida per chiunque si voglia seriamente occupare di Ismaelismo, sono elencate fra i testi che si citano a seguito.

Degno di nota è il risveglio di studi ismaeliti in Siria e Libano di cui danno esempio TĀMIR 'ĀRIF, con le sue periodiche pubblicazioni sulla rivista *Al-Adīb* (ad esempio *Ṣinān Rāshid ad-Dīn wa Shaykh al-Jabal*, *Al-Adīb*, XXIII, Beyrut 1953), e l'ismaelita MUṢṬAFĀ GHĀLIB con la sua storia comprensiva *Ta'riḥ ad-da' wa al-Ismā'īlīyā*, Damasco, s.d., e il dizionario biobibliografico *A' lām al-Ismā'īlīyā*, Beyrut 1964.

- A. BAUSANI, *Persia Religiosa*, Milano 1959, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1999; S. Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli, Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1964.
- H. CORBIN, *De la Gnose Antique à la Gnose Ismaélienne*, Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1957; *Abu Ya' qub Sejestani, Kashf al-Mahjūb* (ed. e introd.), Paris 1949; *Nasir-e Khosraw, Le "Livres réunissant les deux sages-ses"*, Tehrān 1953; *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964; *L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, Eranos Jahrbuch, XXVI, Zürich 1958; *Le "Livres de Glorieux" de Jābir ibn Ḥayyān*, Eranos Jahrbuch, XVIII, Zürich 1950; *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihābaddin Yāhyā Sohrawardī (Op. Metaph. et Mystica)*, III, Paris-Tehrān 1970; *Physiologie de l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Ombre et Lumière, Bruges 1961; *Le Récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran*, Eranos Jahrbuch, XVII, Zürich 1950; *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, Eranos Jahrbuch, XXI, Zürich 1951; *Terre céleste et Corps de Résurrection*, Paris 1960; *Trilogie Ismaélienne*, Paris-Tehrān 1961; *Abū Ya' qub Sejestānī, Le Livre des Sources*, Sayyid-nā al-Hosayn ibn 'Alī, Cosmologie et Eschatologie, Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmūd Shabestārī, Commentaire de la Qasīda ismaélienne d'Abū l'-Haytham Jorjānī, Paris 1955; *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, Eranos Jahrbuch, XXIII, Zürich 1954;
- P. FILIPPANI-RONCONI, *Il Libro dello Scioglimento e della Liberazione*, Napoli 1959; *Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Ummu'l-Kitāb*, Annali I.U.O., Napoli 1964; *Ummu'l-Kitāb*, Napoli 1966 (trad. ed esteso commento);
- I. FRIEDLÄNDER, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm*, J.M.O.S. XXVIII-XXIX, N. Haven 1909;
- G. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, Annali I.U.O., Napoli 1962;
- M.G.S. HODGSON, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955;
- IBN AL-ATĪR, *al-Kāmil fi t-Ta'riḥ* (anni 597-600 H.), ed. Tornberg, Leiden-Upsala 1851-76, al-Qāhira 1348 H.;
- IḤWĀN AṢ-ṢAFĀ (enciclopedia), al-Qāhira 1347 H.;
- V. IVANOW, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Bombay 1952; *Early Shi'ite Movements* (JBB. RAS), 1941; *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publ. Fund Series of the RAS), London 1933; *An Ismaili Interpretation of the Gulshan-i Raz* (JBB. RAS), Bombay 1932; *Ismailis and Qarmatians* (JBB. RAS), 1940; *Kalāmī Pir, of Haft Bāb Sayyid Nasir* (Islamic Res. Ass. Series), Bombay

- 1935; *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948; *Notes sur l'Ummul-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale* (Revue des Études Islamiques), Paris 1932; "Six Chapters" of *Nasir-i Khusraw*, Bombay-Cairo 1949; *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955; *True Meaning of Religion* (Islamic Res. Assoc. Series), Bombay 1933; *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Bombay 1933; *Two Early Ismaili Treatises* (Islamic Res. Assoc. Series), Bombay 1933; *Ummu'l-Kitāb* (Der Islam), Berlin 1936 (ediz. del testo); *Ismaili Tradition concerning the Rise of Fāṭimids* (Islamic. Res. Assoc. Series), London 1942; *Khayr-Khwāh-e Herati, On the Recognition of the Imām*, Bombay 1947; *Nasiruddin Tusi, The Rawdatu't-Taslim*, Leiden 1950; *Abu Ishaq Quhistani, Haft Bāb or "Seven Chapters"*, Bombay 1959; *Works of Khayr-Khwāh-e Herati*, Téhéran 1961; *Sayyed Sohrab Wali Badakhshani, Thirty six epistles*, Téhéran 1961;
- KAMĀLU'D-DĪN B. AL-'ADĪM (autore di *Ta'riḥ Ḥalab*): v., in B. LEWIS, *Three Biographies*, Fuad Köprülü Armağanı, Istanbul 1953;
 - AL-KASSĪ, *Ma'rifat aḥbār ar-rīḡāl*, Bombay 1317 H.;
 - P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'Histoire des Idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'Institut d'Égypte), Le Caire 1942-43;
 - L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus in Islam*, Eranos Jahrbuch, V, 1937;
 - S. NAFISĪ, *Kitāb-i Gusha-i'ish wa Raha-ish by Nasir-i Khusraw* (ed.), Leiden 1950;
 - NĀSIR-I HOSRAW, *Kitāb-i waḡh-i dīn* (ed. Kaviani), Berlin 1343 H.;
 - A. PAGLIARO, A. BAUSANI, *Storia della Letteratura Persiana*, Milano 1960;
 - C. SCHEFER, *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*, Paris 1881;
 - R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismaeliten*, Göttingen 1943.

Aaronne 72, 162, 170.

Abad 107.

Abān 52.

Abāqā 113.

Abaskūn 195.

al-'Abbās 33.

al-'Abbās (governatore) 148.

al-'Abbās b. 'Amr al-Ganawī 57.

'Abbāsī, 'Abbāsīdī 23, 31, 33-7, 43, 49,

56, 58-61, 63, 82, 95, 103, 114, 145-6,

160-1, 190, 197.

'Abd al-Malik 24, 27.

'Abdān 56.

'Abdu'l-Gabbār al-Azdī 37.

'Abdu'l-lāh (figlio di Ġa'far) 48.

'Abdu'l-lāh (imām) 56.

'Abdu'l-lāh (b. Muḥammad b. Ismā'īl) 53.

'Abdu'l-lāh (Umayyā) 60.

'Abdu'l-lāh b. Maymūn (al-Qaddāh) 51,

52-3, 55, 58, 59.

'Abdu'l-lāh b. Mu'āwīya 30-1.

'Abdu'l-lāh b. Šabā 28.

'Abdu'llāh Pāpak 39, 40.

'Abdu'l-Malik-i 'Attās' (ibn 'Attās) 117,

124-5, 130.

'Abdu'r-Rahmān 34.

Abgar IX 52.

Abhar 193.

'Abdu's-Širā 102.

Abjad 121.

Abramo 38, 72, 75, 87, 162, 170.

Abū 'Abdu'l-lāh aš-Širā 59.

Abū 'Abdu'l-lāh Muḥammad b. 'Alī ibn

Razzām aṭ-Ṭāṭ al-Kūfī 51.

Abū 'Alī Sīmūr 116, 133.

Abū Bakr 18-9, 82, 84.

Abū'd-/d-/J Darr (al-Ġifārī) 170-1.

Abū Firās 169-70, 172, 177, 186.

Abū Ḥajjām /Aḥmad b. Ḥasan Gorgānī/

106, 107.

Abū Ḥamza 125.

Abū Harb 137.

Abū Ḥāsim 146-7.

Abū'l-'Abbās "as-Saffāh" 34.

Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī 105.

Abū'l-Ġa'far (al-Manšūr) 34-5.

Abū-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Samūkī

Bahā'u'd-Dīn (al-Muqtanā) 87.

Abū'l-Ḥaṭṭab (Muḥammad b. Abī Zay-

nab Miqlās al-Asadī al-Kūfī) (al-Ḥaṭṭab)

29, 31-2, 34, 41, 47-50, 52, 142.

Abū'l-Qāsim Kāzānī 114.

Abū Manšūr 169.

Abū Manšūr (Nizār) 118.

Abū Manšūr Muwaffaq 105.

Abū Muḥammad 169.

Abū Muḥammad 'Ubaydu'l-lāh (al-

Mahdī) ('Ubaydu'l-lāh) 53, 59.

Abū Mu'ini'd-Dīn Nāsir ibn Ḥosrow

Marwāzī Qobādyānī (Nāsir-i Ḥosrow) 104.

Abū Muslim 26, 31, 33, 36-8, 45, 83.

Abū Naḡāt 83.

Abū Naḡm Sarraḡ 117.

Abū Qubays 175.

Abū Sa'īd 104.

Abū Sa'īd Ḥasan b. Bahrām al-Gannābī 57.

Abū Šala'la' (Aḥmad) 59.

Abū Sufyān 19-20.

Abū Ṭāhir 58, 137-8.

Abū Ṭāhir al-Gannābī 57.

Abū Tamīm Ma'add al-Mustanšir bi'l-

lāhi 93.

Abū Ya'qub Seḡestānī 68, 76, 79.

Abū Yazīd 62.

Achemenidi 150.

Aciri 182, 184, 202.

Ādam-adamās 78.

Ādam al-awwal al-kullī 70.

- Ādam ġūz 70, 77.
 Ādam-i kāfūrī 75, 78.
 Ādamo 38, 46, 54, 69-72, 75-8, 87, 155-6, 162, 170-1, 226, 228.
 Ādam Qadīm 46, 54.
 Ādām Qadmōn 47.
 Ādam Rūhānī 46, 69, 73, 226, 228.
 al-Ādīd 152.
 'Aduḍu'd-Dawla 61.
 Afāmiya 137.
 al-Afdal 102, 127-8.
 Afġānistān 32, 120, 147, 151, 195, 197.
 Africa 24, 26, 53, 57-9, 93-4, 111, 216, 223.
 Āġā Hān 222-4, 227.
 Agathodaimōn 44.
 Āġlab 59.
 Agnese (moglie di Alarico T) 179.
 Ahādīt 18.
 Ahl al-Kitāb (Gente del Libro) 19.
Ahlāq-i Nāsiri (Etica di Nāsir) 200, 206.
 Ahlāṭ 105.
 Ahl at-taqlīd 68, 142.
 Ahl at-ta'yyid 142.
 Ahl-i Haqq 7.
 Ahmad (imām) 53.
 Ahmad (figlio di 'Aṭṭāš) 131.
 Ahmad (Abū Šala' la') 59.
 Ahmad (figlio di Niẓāmū'l-Mulk) 132.
 Ahmadābād 224.
 Ahmad b. 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš 125, 130.
 Ahmad b. 'Alī Šuġā' Buwayh 61.
 Ahmaq 48.
 Ahrlman 69.
 al-Ahšī 58.
 Ahwāz 55.
 Ajlah 153.
 A'imma (imām) 189.
 'Āiša 18, 20, 82.
 'Akkā (S. Giovanni d'Aciri) 180.
 'Ālam ad-Dīn 74.
 'Ālam al-amr 68.
 'Ālam al-baḥq 132.
 'Ālam al-lbāḥ 68, 74.
 al-'Ālam al-Kabīr 74.
 'Ālam al-miṭāl 76.
 Alamūt 74-5, 77, 87, 100, 113, 120-3, 126-7, 131-3, 142, 144-8, 157, 161, 163, 165-6, 167-170, 176, 183-5, 189, 191-3, 198-9, 200-7, 210, 213-15, 220, 223, 232.
 'Alā' u'd-Dīn 'Aṭā Malik Ġuwaynī ('Aṭā Malik Ġ., Ġuwaynī) 113.
 'Alā' u'd-Dīn "ġehān-sūz" 147, 151.
 'Alā' u'd-Dīn (Muhammad II) 164.
 'Alā' u'd-Dīn Muhammad III (H'ārezm-šāh) 151, 194-6, 198-9, 201-4, 206-11, 213-4, 222.
 Alewītī 89.
 Aleppo 11, 65, 97, 103, 105, 118, 128, 135, 137-8, 152-3, 168-9, 173-6, 178, 183, 191-2, 222, 232.
 Alessandretta 95.
 Alessandria 81, 88, 102, 118, 178.
 Alessandro, re 162.
 Algeria 59, 94.
 'Alī (genero di Muhammad) 17-23, 27-30, 47, 50, 54, 56, 60-3, 72, 79, 81-2, 86, 132, 143, 170-2, 223.
 'Alī (padre di Ḥasan-i Šabbāh) 114.
 'Alī (Buwayhide) 61.
 'Alī an-Nāḍī 60.
 'Alī b. Mas'ūd 169.
 'Alī b. Muhammad 56, 226.
 'Alidī 21, 23, 46, 56, 60, 120, 183, 190.
 'Alī ibn Asud 106.
 'Alī Šuġā' Buwayh 61.
 'Alī "zaynu'l-'ābidīn" 23.
 Allāh 19.
 Almoravīdī 94.
 Almadīn 13, 199.
 Alp Arslān 96-7, 99, 103.
 Alp Tegin 95.
 Alūhū' 'Aluḥ āmūtī 121.
 Amalrico I di Angiō 152, 174, 178-9.
 Āmid 144.
 al-Āmir 128, 143, 224.
 Amīra Qarrāb 116.
 Amīru'l-umara' 61.
 'Amr ibn al-'Āš 19-22.
 Amr-i ilāhī 75.
 Āmūd Daryā 25, 121, 150, 195.
 Āmul 121.
 Anatolia 68, 97-99, 203, 209, 227.
 al-Andalus (Spagna) 21, 34.
 Andīgrūd 121.
 Andronico Ducas 97.
 Āni (Ānisi) 97.
Anima Mundi (Nafs al-Kull) 78, 107.
 Anjūdān 220.
 Annunciatore 29, 46, 74.
Anthropos 46, 156.
Anthropos teleios 54.
 Antiochia 11, 88, 136, 180, 183, 185, 192.
 Antiocho III 89.
 Antōstegīn Sīrġir (Šīrġir) 132.
 al-'Aql 73, 87, 107.
 al-'Aql al-fa' 'il 85.
 al-'Aql al-kull 47, 54, 68, 72, 86.
 Aq-qoyūnlū 219.
 Aqr as-Sūdān 168.
 Aqsoṅqor Busurġī 152.
 Arabia 27, 29, 58, 114, 151, 174, 223, 226.
 Arado 26.
 Aral 150.
 Arbela 151, 193.
 Ardebīl 197.
 Ardīstān 126.
 Arianna 51.
 Aristotele 75.
 Aristotelici (Peripatetici) 108, 129.
 Arkānu'l-Islām 98.
 Armenia 40, 97, 151, 209.
 Arnoldo di Lubeca 12, 16, 167.
 Arnould, sir 12.
 Arrāġān 125, 131.
 Arrān 40.
 Arslān 89, 99.
 Arslān (selġūchide)
 Arslān Tāš 126.
 Arzan 105.
 Asadābādī 138, 173.
 Asās 72-3, 171.
 Ascalonia 152.
 Asciscin (Assassini) 13, 15.
 Asia 25, 33, 47, 96, 99-100, 132, 150-1, 180, 193, 196, 219, 223.
 'Askar Mukram 56.
 Assassini 14-6, 75, 92-3, 98-100, 103, 132, 135-6, 138-9, 147, 152-3, 167, 169, 175-8, 181-5, 192, 194, 199, 202-3.
The Assassins, a Radical Sect in Islam 16.
 Assissini 12, 15.
 Astarābād 121.
 Ātā-beg 99-100, 136, 142, 151-2, 197, 212.
 Ātā-beg (dinastia) 151.
 'Aṭā Malik Ġuwaynī ('Alā' u'd-Dīn Ġ., Ġuwaynī) 149, 153-4, 156, 232.
Āṭāru'l-Bilād 123.
 Atene 45.
 Atergati 52.
 Atlantico 25.
 Atsīz 146, 150.
 Autun 25.
 Avāṭira 143, 223.
 Avenāz 77, 114.
 Avicenna 37, 149, 175.
 Avversario (iblis) 69, 71, 77, 80.
 Awwala 54.
 'Ayn 79.
 'Ayn Ġālūt 185, 216-7.
 Ayyūbide (Saladino) 177, 179.
 Ayyūbīdī 152, 192.
 Azal 107.
 'Azāz 175.
 Āzerbaīġān 35, 39-40, 95, 100, 117, 120, 151, 193, 197, 212.
 al-Azhar 63.
 al-'Azīz 64, 67, 81.
 Bāb ("soglio") 73, 79.
 Bāb (capitolo) 226.
 al-Bāb 175.
 Babilonia 44, 184, 216.
 Badāḥān 106, 151, 223, 225.
 al-Badġ / Badġayn 40.
 Badr al-Gamālī 102, 103, 118.
 Badru'd-Dīn Ahmad 201, 203.
 Baġatur 197.
 Baġdād 34, 38, 40, 44-5, 55, 57, 60-3, 95-6, 98-100, 103, 113, 118, 125, 138, 143, 151-3, 164, 167, 183, 185, 188-9, 192-3, 197-8, 200, 211-2, 216.
 Bahā'ī (Bāb / Bahā'u'l-lāh) 40.
 Bahā' u'd-Dīn 181.
 Bahram 138-9, 173.
 Bahram Šāh 147.
 Bahrayn 50, 56, 58.
 Balcani 180.
 Baldovino I di Fiandra 136.
 Baldovino II 178.
 Baldovino IV 179.
 Baldovino V 179.
 Balġ (Bactria) 25, 34, 37, 104, 151, 195.

Balian II di İbelin (Balian ibn Barzan) 181.
 Bāniyān 195.
 Bāniyās 139, 152.
 Banū Buḥtur 89.
 Banū Hilāl 93.
 Banū 'Iḡl 30.
 Banū Kalb (Kalb) 27.
 Banū Maḥzūm 52.
 Banū Munqid 138.
 Banū Qays 27.
 Banū Sulaym 93.
 Banū Umayya (Umayya) 21.
 Barḡa'a 202.
 Bardesane (Bar Dayṣān) 52-3.
 Barmak 34.
 Barmakidi 43.
 Bāriyāruq 99, 125-6, 130-1, 137-8.
 Bartakaš (Yarankuš) 146.
 Bart'old, V. 119.
 al-Basāsiri 96.
 Baṣra 19, 22, 45, 56-7, 96, 105, 168, 172.
 Bāṭili 102.
 Bāṭin 17, 24, 45, 48, 54, 67, 72-4, 81, 91, 106, 156, 187-8.
 Bāṭinā 171.
 Bāṭini 123, 131-2, 137-9, 182, 226.
 Bātesimo 90, 92.
 Batu 207.
 Bāvandid (stirpe) 132, 144.
 Bāwā 226.
 Bay'a 22.
 Baybars 168, 185, 216.
 Bāyḡa 211.
 Bayḡaq 145.
 Baytu'l-hikmat 45.
 Bēzār 101, 178, 205.
 Bāzāš 130.
 Beg-teḡin 151.
 Beirūt 118.
 Bektāši 40.
 Bēma 29.
 Beniarnino di Tudela 174.
 Biancovești 39, 58.
 Biblioteca Ambrosiana 225.
 Bibliothèque Orientale 15.
 Bihāfrid (Bihzād) 35, 37.
 Binalteḡin 205-6.
 Birā 132.

Birḡand 120, 124.
 al-Birūnī 98.
 Bisanzio 18, 26, 97.
 Bistūn 165.
 Bitlis 105.
 Boemondo d'Altavilla 136.
 Boemondo IV d'Antiochia 183.
 Boemondo VI di Tripoli 185.
 Bohora 224-6.
 Bólos 228.
 Bombay 156, 222-5.
 Bona 94.
 Börke 216-7.
 Brahṇā 224.
 Browne, E. G. 51.
 Buddhisti 78, 163.
 Bugia (Biḡāya) 94.
 Buḡārā 25, 37, 116, 195.
 Bulukkīn b. Ziri 63.
 Būndahīšn 77, 228.
 Būrī 139.
 Būrī (stirpe) 151-2.
 Bū Ṭāhir Arrānī 127.
 Buwayh ('Alī Ṣuḡā' Buwayh / Būyah) 61.
 Buwayhidīe 61, 96, 120, 143, 164, 189.
 Buza'a 175.
 Buzurgummid (Bozorg-omid) 124, 141-8, 152, 160-1.
 Čaḡatāi 195.
 Čaḡrī-beg Dāwūd 96, 104.
 il Cairo (al-Qāhira) 19, 63, 83-6, 95-6, 100-1, 105, 118, 128-9, 133, 139, 143, 152-3, 178.
 Caldea 19.
 Cancro (costellazione) 157.
 Canone 90.
 Cappadocia 97.
 Caprotti 225.
 Carra de Vaux, B. 82, 85.
 Cartagine 25.
 Caspio 30, 96, 195.
 il Castello 37.
 Castigo 40.
 Cattolici 90.
 Caucaso 197, 217.
 Čenāšik 121.
 Ceylon 70.
 Cherubini 69.
 Chronicon Slavorum 16.
 Cina 22, 100, 150, 198, 211, 217.

Cipro 26, 182.
 Cītral 225.
 Cizico 26.
 Colomba-Spirito 37.
 Comunione 40.
 Concilio di Lione 184.
 Convenzione Nazionale 15.
 Convocatore (dā'i) 29.
 Convocazione 46, 70, 103, 159.
 Corano 18-9, 21, 44, 47, 54, 69, 84, 98, 158, 162.
 Corbin, H. 15, 65-6, 69, 71, 73-4, 76, 79-80, 107, 109, 154, 166, 227, 229.
 Córdoba 100.
 Corrado di Monferrato 178, 180-2.
 Costantinopoli 26.
 Creta 26.
 Crimee 198.
 Cristiani 11, 19, 22-4, 30, 44-5, 64, 82-3, 88, 90-1, 93-4, 101-2, 135-6, 152-3, 160, 173, 178-185, 192, 202, 207, 216.
 Cristo (Gesù) 55, 83, 91.
 Crociate 14, 130, 152, 180, 184, 186.
 Crociati 7, 89, 135-6, 152, 167-8, 175, 177, 180, 185, 197.
 Curdi 89, 119.

Dād Ḥabāšī ibn Altūntāq (Ḥabāšī) 122, 124, 130.
 Dā'ī (du'āt) 31, 45, 49, 56-7, 59, 70-1, 73-5, 79, 85, 117, 121-6, 142, 148-9, 158, 161, 170, 172, 184, 185, 225-6.
 Dā'im 67.
 Dā'ī mutlaq 224-5.
 Dalai Lama 220.
 Damasco 11, 21-2, 26, 57, 64, 99, 103, 106, 118, 136-8, 151-2, 183.
 Danavand 214.
 Dānḡān 120-2, 124, 130, 200, 204, 207.
 Damietta 153, 179, 197.
 Dāmīḡ al-Bāṭil wa ḥaft al-munādīl 226.
 Dandānqān 96.
 Dante Alighieri 11.
 Dara 120.
 ad-Darāzī 86-8.
 Darband 197.
 Dargazīnī 133.
 Dāru'l-ilm 85.
 Dārīqūzī 196.
 Dā'ūd 147.

Da'wa [r] 31, 46, 70-1, 74, 92, 117, 119-22, 124, 127, 135, 142, 147-8, 155, 159, 167, 169-71, 187, 190.
 Da'wat ḡadīda 52, 95, 103-4, 109, 130, 133, 135, 142, 152, 159, 87, 199, 231.
 Da'wat ḡadīma 171.
 Dawlat 34.
 Dawlat-šāh 165.
 Dawr al-kāšī 53, 67.
 Dawr as-satr 53, 67.
 Dawr a'ṣam 70.
 Dawr-i šar' at 164.
 Dāwūdī 227.
 Daylam, Daylāmān 35, 102, 114, 120, 122-5, 146, 157.
 Daysān 52.
 ad-Daysānī 52.
 Defrémery, C. 173, 186, 217.
 Dehdār Bū-'Alī 126.
 Dehḡodā 121.
 Delhī 196, 199, 205.
 Dehḡān 39, 119.
 Derviches tourmants 221.
 I Detti del Maestro (Kālam-i Pīr) 156.
 Deutschlands Geschichtesquellen 16.
 Qikrawayh 57.
 Diluvio 170.
 Dīnār 121-2, 181, 184, 199, 205.
 Dionigi l'Areopagita 74.
 La Divina Commedia 11.
 Diwān (dicastero) 34.
 Diwān (di Ḥākī Horāsānī) 220.
 Diwān (di Nāšir-i Ḥosrow) 104, 106, 221.
 Diyār Bakr 151.
 Dīyā'u'd-Dīn (Muḥammad II) 164.
 Dodici Inmān 115.
 Dozy, R.P.A. 51.
 Drusi (Muwahhidūna) 52, 81, 86, 88-92, 135, 139, 172.
 Du'āt, vedi Dā'ī.
 Du'ayb 226.
 Qu'l-Qarmayn 162.
 Duodecimani 60, 78, 98, 104, 114, 125-6, 131, 135, 139, 155-6, 166, 190, 199, 211, 219-20, 223-4.
 Durūz 81, 86.

- Ebrei 19, 24, 44, 64, 82-3, 93, 102, 162.
Edessa (Urfā, ar-Ruhā) 44, 52, 136, 152.
Efrem 64.
Egitto 11, 19-22, 24, 27, 50-1, 58-60, 62-4, 82, 84, 86, 88, 93, 100, 103, 105-6, 108, 115-17, 118-9, 125-6, 133, 135-6, 149-50, 152-3, 164, 174-5, 178-9, 184-5, 197, 217, 223-4.
Eggregore 156.
Elia 47.
Emanuele Commeno 179.
Emesa 56, 136, 138.
Enciclopedia dei "Fratelli Puri" (*lhwān as-Ṣafā*) 45, 53-4.
Enérgeia 108.
Enrico di Baviera 179.
Epistola agli Ebrei 162.
Eracleo 26.
Esfahān 99, 117-9, 125, 130-2, 143-5, 147, 193, 200, 212, 222, 231.
Etügen 196.
Eufrate 21, 136.
Europa 26, 88, 136, 175, 179-80, 221.
Eva 170.
Evangelio 47.
Exposé de la Religion des Druzes 79, 90.

Fadak 18.
Fahd 169.
Fahru'd-Dīn Namāvar 207.
Fahru'd-Dīn ar-Rāzī 165.
Falsafa 159.
Faqlh (fuqahā') 157.
Faraoni 150.
Faridū'd-Dīn 'Aṭṭār 221.
Farnah 76.
Farr-i kayān 76.
Fārs 31, 151, 212.
Farzand-i ma'nawī 161.
Faṣḥat bayān-i šināṭ-i Imām wa Huḡḡāt 161.
Fatā' 190.
Fath (ḡadd) 76, 87.
Fath 'Alī Ṣāh 222.
Fāṭima 17-8, 23, 47, 50, 56, 60-1.
Fāṭimīdī(e) 50-2, 57-8, 61-6, 67, 74-5, 81, 87, 91-2, 93-7, 102-4, 108, 117, 128, 130, 135-6, 142-3, 149, 152, 157, 160-1, 164, 166, 178, 199, 224, 226.
Fatwā 189.

Federico II 184.
Federico Barbarossa 11, 180.
Fergāna 195.
Fiat! (Verbo) 68, 74.
Fī awlādī 'd-da watī qadīmātin
Fidā'tī, fidā'iyyūn 115, 122, 125, 127, 145, 165, 177, 181-2, 185, 201-2, 214.
Fihrist 42, 51, 55.
Filippo Augusto di Francia 180.
Filippo il Bello 183.
Filippo di Montfort 185.
Filone di Alessandria 163.
Filosofia 149.
Fitzgerald, E. 115.
Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélites 51.
Framassoni 15.
Francia 25, 184, 198, 222.
Franchi 132, 136-9, 180-2.
"Fratelli Puri" (*lhwān as-Ṣafā*) 45.
Fuqahā' (faqlh) 138.
al-Fuṣṭāṭ 19, 63-4, 153.
Fuṣṭāl Arba' 129.
Fuṣṭāl-i Mubārak 166.
Futūḥ 221.
Futūḥāt al-Makkiyya 221.
Futuwwa 167, 190.

Ḡabal Bahrā 144, 191.
Ḡabal as-Summāq 88, 173, 176.
Ḡābir ibn Hayyān 78.
Gabriele (arcangelo) 75-6.
Gabrieli, F. 181, 186.
Ḡadd / ḡadd 76, 87.
Ḡa'far (fratello di 'Alī) 30.
Ḡa'far (fratello di Ibrāhīm) 34.
Ḡa'far (imām) 49-50, 55, 65.
Ḡa'far (figlio di al-Muqaddī) 199.
Ḡa'far as-Ṣadiq 29, 45, 48, 50-1, 55-6, 60, 81.
Ḡa'ib 143.
Ḡālālū'd-Dīn (Hasan III "now-musal-mān") 183, 188-9, 193-4, 196-7.
Ḡālālū'd-Dīn (Mānkūbertī) 195, 207.
Ḡālālū'd-Dīn Rūmī 221.
Ḡāmi 'u'r-Tawārīḥ 105, 113.
Ḡānāḥ ad-Dawla 136.
La Garde Freynet 60.
Ḡarīb 79, 227.

al-Ḡarībī 169.
Ḡavānmardī 146.
Ḡāvidān b. Suhraḥ 39, 40.
Ḡawhar 148.
Ḡawhar as-Ṣiqillī 62.
Ḡayba 27, 50, 60.
Ḡayb al-ḡuyūb 68.
Ḡaybat al-Mahdī 190.
Ḡayḥūn 150.
Ḡāzān 113.
Ḡāzira 73, 212.
Ḡāzī Rustam (Ṣāḥ Ḡāzī) 148.
Ḡazna 95, 147, 151, 195-6.
Ḡaznavīdī 95-6, 104, 151.
Ḡāzr 136, 191.
al-Ḡazzālī 98, 114, 142, 226.
Ḡengīz-ḡān 193-6, 198, 211, 216.
Ḡentē(i) del Libro (Ahl al-Kiṭāb) 19, 44, 64.
Georgi III Lāsa 197.
Georgiā(nī) 116, 147, 196-7, 209.
Gerarchie 69, 72-5, 77, 79, 86-7, 108, 155, 171.
Gerhardus, Gerardo di Strasburgo 11, 167.
Germania 184.
Gerusalemme 12, 19, 27, 81, 84, 106, 136, 139, 152, 174, 178-80, 184.
Ḡesṭī (Cristo) 72, 83, 87, 91, 162, 170.
Ḡesulī 15.
Ḡiaffa 136.
Ḡiava 211.
Ḡibāl 32, 196.
Ḡidd 76, 87.
Ḡihād ḡaṭī 123.
Ḡilān / Ḡilān 120, 193, 207, 212.
Ḡinn 157.
Ḡiosuè 162.
Giovanni Battista 170, 233.
Giovanni di Brienne 197.
Giovanni Damasceno (santo) 23.
Giove 74.
Ḡird-Kūlu 121, 124, 130, 144, 159, 200, 213-5.
Ḡism kāfūrī 78.
Giudizio Universale 59.
Giustiniano 45.
Ḡiyāṭu'd-Dīn 151.
Ḡiyāṭu'd-Dīn (fratello dello H'ārezm-ṣāḥ) 189, 203.
Ḡīzaya 19.

Ḡnosi 46-7, 54, 86.
Ḡnostici 35, 106, 172.
Ḡōṣṭī 216.
Ḡog 219.
de Goeje, M. 51, 58, 66.
Ḡolfo Persico 56, 125, 227.
Ḡolāzīm-e rāz 73, 221.
Ḡonde Šāhpūhr 45.
Ḡorgān 96.
Gran Ḡān 194, 211.
Un Grand Maître des Assassins 51, 66, 185.
Gregorio VII 94.
Grousset, R. 174, 217.
Ḡuglielmo II 179.
Ḡuglielmo di Monferrato 179.
Ḡuglielmo di Tiro 12, 167, 174.
Ḡuhḡāl (ḡāhīl) 89.
Ḡuido di Lusignano 179, 181-2.
Ḡujrāt 143, 224.
Ḡujrātī 224.
Ḡulām Husayn 225.
Ḡulātī (ḡulūww) 27-8, 34.
Ḡumadā 126.
Ḡūmūš-ṭegīn 175, 178.
Ḡunayd 220.
Ḡūr 151.
Ḡurbat al-ḡarbiyya 63.
Ḡurgānḡ (Urgenc) 195.
Ḡurt, Ḡurṭī 147-8, 151, 189, 199, 204.
Ḡuru 227.
Ḡuwaynt ('Alā'u'd-Dīn Ḡ., 'Aṭā Malik Ḡ.) 113, 126, 159, 161, 169, 188, 191, 193, 207-9, 215.
Ḡuyard, S. 51, 64, 170-2, 185-6, 232.
Ḡüyük 198, 211.
Ḡüzḡānān 105.
Ḡüzze 96, 100, 137, 147-8, 150.

Ḥabaṣā' (Dād Ḥabaṣā' ibn Alḡuṇṡāq) 130.
Ḥadd 69, 72.
Ḥaft Bāb-i [Bābā] Sayyid-nāṣir 75, 129, 156, 162-3, 166.
Ḥaḡḡ 91, 98.
al-Ḥaḡḡāḡ 26, 34.
al-Ḥaḡira 178.
Ḥakr Ḥorāsānī 220.

al-Ḥākīm (bi-amri'l-lāhi) 64, 81-7, 91, 93.
 al-Ḥakīm al-Munaḡḡim 136.
 al-Ḥalā' 73.
 Ḥālid b. 'Abdullāh 32.
 Ḥālid ibn al-Walid 19.
 Ḥalifa 18, 158-9.
 Ḥalingān 125.
 Ḥamā 139, 152, 176.
 Ḥamadān 120, 193, 197, 213.
 Ḥamdān b. al-Aṣ'at (Qarmat) 56.
 Ḥammadrī 94.
 von Hammer Purgstall, J. 15.
 al-Ḥamza 85-7, 88, 90-1.
 Ḥān (qaḡān) 197, 212.
 Hanafita 28.
 Ḥandaq 75.
 Ḥangay 215.
 Ḥaqlīqa /t/ 54, 156, 162, 187-8.
 Ḥaqlīqī 171.
 Ḥarām 40-1.
 Ḥaramī 40.
 Hara-Siva 223.
 Ḥārīg, Ḥārīgiti 21-2, 27-8, 56, 62, 123.
 Ḥarīm 152.
 Ḥarrān 24, 44, 65.
 Ḥārūn ar-Ra'id 43, 55.
 Ḥasan (buono) 117.
 al-Ḥasan (figlio di 'Alī) 22, 28, 47, 60.
 al-Ḥasan (martire) 177.
 al-Ḥasan (figlio di Būyah) 61.
 al-Ḥasan (figlio del dā ? Muhammad)
 148-9.
 al-Ḥasan (figlio di Kiyā Muhammad) 168.
 al-Ḥasan II ibn Muhammad ibn Buzur-
 gummid "alā ḡikrihi's-salām" (b. al-
 Qāhir bi-quwwati'l-lāhi b. al-Ḥādī b. al-
 Mustafā Nizār (b. al-Mustansir)) 128-9,
 146, 155-61, 164, 166, 168-71, 177, 187,
 191.
 Ḥasan III "now-musalman" (Galīlu'd-
 Dīm) 191-4, 198, 200-1, 203-4, 206-8,
 211, 221.
 Ḥasan-'Alī Ṣāh 221.
 al-Ḥasan al-'Askarī 60.

Ḥasan-i Māzandarānī 209-11.
 Ḥasan-i Šabbāh b. Šabbāh (al-Ḥasan ar-
 Rāzī, al-Ḥimyarī) 52, 75, 92, 104-6,
 108, 113-134, 135, 141, 143-4, 146,
 152, 159, 166, 168, 190-1, 201.
 Ḥāšim 19.
 Ḥāšim ben Ḥakīm 37-8.
 Ḥāšīs 15, 135, 139-40, 172.
 Ḥāšīyyīn 15.
 Ḥassān ibn Nu'mān 25.
 al-Ḥaṭṭāb (Abū'l-Ḥaṭṭāb) 45.
 Ḥaṭṭābī 48-50, 55.
 Ḥawābī (Ḥayābī) 183, 192.
 Ḥawḡ b. Malik 226.
 al-Ḥayāl 76-7, 87.
 Ḥayr-ḥ'ah Ḥarāfī 161.
 Ḥayūlā 73.
 Ḥazārāš/Hazār-Asp 144, 165.
 Hazārāspī 151.
 Ḥāzīr 28.
 Hegira 48.
 Henri de Champagne 12, 181-2.
 Herāt 151, 195-6.
 Ḥerbad 220.
 d'Herbelot, B. 15.
 Hermes 44.
 Ḥeyessimī 11, 15.
 al-Ḥīdr 162, 176.
 Ḥigāz 102.
 Ḥikmat 54, 76.
 al-Ḥikmat al-qiyāma 71.
 Ḥilāfa 18, 21.
 Ḥilī'at 204.
 Ḥīm 56, 136.
 Ḥīm 56, 136.
 Ḥimyarī 114.
 Ḥintimār 212.
 al-Ḥīra 19.
 Ḥirmad 151.
 Ḥirqa 68.
 Ḥisāb 160.
 Ḥiṣām II 32.
 Ḥisn al-Akrād (Krāk) 180, 185.
 Ḥittīn 89, 179.

Hodgson, M.G.S. 92, 117, 123, 134,
 153-4, 166, 170-1, 174, 186, 207, 217-8,
 231, 233.
 Hoḡend 195.
 Honfroi de Thoron 180.
 Ḥorāšan 23, 25-6, 33-9, 43, 45, 78, 96,
 100, 103-5, 116, 120, 124-5, 132, 148,
 157, 189, 191-2, 195, 204-5, 212-3,
 215-6, 223.
 Ḥosrowšāh 121.
 Hsi-hsia 198.
 Hudūd 75, 87-9, 91, 161, 200, 222.
 Huḡga (huḡḡāt) 46, 70, 73-4, 79, 104,
 116, 128-9, 146, 158, 161-2, 170-1,
 222, 224.
 Hūlagūn 113, 198, 200, 211-7.
 Hulūl 30.
 Humayd b. Qaṭṭaba 38.
 Ḥumata 108.
 Humayma 33.
 Hunayd 71.
 Ḥunayn b. Ishaq 45.
 Ḥunnāq 123.
 Ḥurram 39.
 Ḥurramī, Ḥurramīti 39-40.
 al-Ḥusayn (figlio di 'Alī) 23, 27, 30, 46-
 7, 71, 226.
 al-Ḥusayn (figlio di Kiyā Muhammad) 168.
 Ḥusayn-i Nāmāvar 164.
 Ḥusayn Qā'imī 121-2, 124.
 Ḥusraw Maḥk 151.
 Ḥuṭba 96, 153, 158, 193.
 Ḥuṭba al-Bayān 47.
 Hūxta 108.
 Ḥūzestān 56, 119-20, 125.
 Hwarāta 108.
 Ḥwērkāš 36.
 Ḥ'āḡah 105, 169, 223.
 Ḥ'ārezm (Ḥīva) 96, 150, 193, 195, 205.
 Ḥ'ārezmšāh 146-8, 150-1, 183-4, 189-
 90, 192-7, 200-4, 212, 220.
 Ḥ'uršāh (Ruknu'd-Dīn) 212-5.
 Hyksos 150.

'Ibād 49.
 Iblīs 69, 71.

Ibn al-'Adīm (Kamāl'u'd-Dīn b. al-
 'Adīm) 40, 137.
 Ibn 'Arabī 133, 221.
 Ibn al-Aṣṭar 28.
 Ibn al-Hanafīyya (Muḥammad ibn al-
 Ḥanafīyya) 28, 33.
 Ibn Ḥawšab 59.
 Ibn Ḥazm 31, 41.
 Ibn Killīs 64.
 Ibn /an/ Nādim 51, 55.
 Ibnū'l-Aṣṭar ('Izz ad-Dīn Abū'l-Ḥasan
 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Aṣṭar) 117-8,
 138, 148, 181-2.
 Ibn Zubayr 23, 27-8.
 Ibrāhīm 34, 52, 225.
 Ibrāhīm b. al-Aḡlab 43.
 'Id 158.
 'Idā 182.
 Idriṣīti 60.
 'Idu'l-Ḥīr 25, 43, 63, 93, 158.
 Ifriqiyya 43, 63, 93, 102, 118.
 If-teḡin 193.
 Iḡaimīš 103.
 Iḡrīhād 96.
 Iḡšīd 62.
 Iḡwān as-Šafā' (filosofi) 51.
 Iḡwān as-Šafā' (Enciclopedia dei Fra-
 telli Purī) 45, 51.
 Il-Arsālān 150.
 Ilek-bān (Qara-bān) 96.
 Iḡāzī 138.
 Iḡān 113, 212, 217, 219.
 Illuminati 15, 64, 174.
 'Imādu'd-Dīn 176, 181, 226.
 'Imādu'd-Dīn Zanḡī 152.
 I'mā 160.
 Imām (a'imma) 9, 23-4, 27-31, 33, 35,
 45-64, 67, 69, 71-9, 85-6, 88, 103-5,
 114-20, 126-9, 131, 134, 141-3, 146,
 148-9, 155-63, 169-72, 183, 187-90,
 203, 206-10, 220-22, 224, 227.
 Imāmīti 60.
 Imām-Mahdī 54, 87.
 Imām mustawḡa' 53.
 Impero Britannico 223.
 Impero Indiano 223.

- Impero Romano d'Oriente (Rûm) 26, 95.
 Imbi' al 68.
 India(ni) 15, 25, 88, 95, 139, 143, 189, 196, 199, 201, 205, 219, 221-7.
 Indo 26, 195.
 Indostân 98.
 Indû 143, 223, 225, 227.
 Inferno 11.
 Inferno 116, 160.
 Inghilterra 180, 182, 198.
 al-Insân al-Kâmil 47, 54.
 Institut de France 15, 232.
 Intelligenze 76.
 'Iqdâniyya 58.
 Irân 15, 19, 25, 32-3, 35, 37-8, 43, 61, 76, 95-6, 105-6, 119-21, 133, 135, 149, 50, 164, 196-7, 203, 207, 209, 211, 213, 217, 219, 228-9.
 Irân-sâh 130.
 Irân 19-20, 22-3, 26-8, 30, 32-5, 41, 44-5, 47, 56, 58-60, 120, 125, 143, 148, 174, 189, 192, 196, 198, 216.
 'Irâq-i 'Ağemî 35, 39, 157, 191, 193, 200, 212.
 'Irân 54, 67.
 'Isâ 64.
 Isabella d'Angiò 180, 182.
 Isabella di Brienne 184.
 Isacco Angelo 180.
 Islâm 13, 16-22, 24-29, 34, 38-9, 43, 47, 51-2, 54, 57-8, 60-2, 72, 81-2, 87, 90-1, 94-6, 98-100, 104, 108, 114, 116, 120, 123, 129, 133, 139, 142-3, 146, 148-9, 155-63, 169-72, 183, 187-90, 199-200, 206, 208, 216, 229, 231.
 Ismaele 72.
 Ismaeliiti 7-8, 14-5, 45, 51, 63, 71, 76-7, 79, 85, 93, 98, 105, 113, 115-6, 120, 123-5, 127-32, 135, 137-9, 143-9, 156, 160, 163, 167, 170-1, 173-5, 181, 183, 185, 188-90, 192-3, 198-207, 209-16, 219-27.
 Ismâ'îl 48, 50-1, 53, 55-6, 59-60, 116, 149.
 Ismâ'îl (Sâh) 220.
 Ismâ'îl b. Muḥammad at-Tamīmī 87.
 Ismaili Literature 166, 225, 229, 232-3.
 Ism-i a'ḡam / ismu'l-a'ḡam 36, 48.
 Ism manṣab 52.
 Isrâq 37.
 Isrâqī 174.
 Isti'râd 21.
 Italia(ni) 60, 94, 180, 182, 225.
 Itnâ-'aṣarī 50.
 Ivanow, W. 15, 52, 55, 65, 79, 109, 156, 166, 186, 217, 225-6, 229, 231-3.
 'Izz ad-Dīn Abū'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Aḡfir (Ibnū'l Aḡfir) 114.
 Jean de Joinville 184.
 Jebe 195, 197.
 Jōi 195.
 Ka'ba 27, 37, 58.
 Kabīr-panthī 223, 227.
 Kābul 32, 195.
 Kacch 224.
 Kafar Lāṭā 137.
 al-Kāfi ft 'Ilmi'd-Dīn 45.
 Kaḥf 139, 169, 186.
 Kāhina 25.
 Kakh 222.
 Kaiqobād 125-6.
 Kākūyeh 131.
 Kalām (Verbo) 46.
 Kalām-i Pīr (I Detti del Maestro) 156-8, 164, 233.
 Kalb (Banū Kalb) 23.
 Kalima 75, 87.
 Kalka (Kalimius) 197.
 Kama 198.
 Kamālū'd-Dīn (Ibn al-'Adīm) 173, 176.
 al-Kāmil 184.
 al-Kāmil ft 'i-Ta'rīḥ 114.
 Kanz al-Walad (Ḥazīnat al- 'ulūm wa'l-fawā'id) 225.
 Kao Hsien-shih 25.
 Kapadvang 226.
 Kar 97.
 al-Karak 179.
 Karbelā' 23, 30, 33.
 Ka's al-futuwwa 190.
 Kaṣf 171, 187.
 Kāṣgar 25.
 Kaṣṣ 48.
 Kayasīnī 28-9.
 Kerboghī 136.
 Kérygma 31.
 Kermān 97, 119, 123, 130, 196, 203, 212, 222-3, 231.
 Kether 31.
 Khoḡa 223-4, 227.
 Kiš 38.
 Kitāb-i ḡāmi 'al-Hikmatain 80, 106.
 Kitāb ft radd'l-'Ismā'īyya 51.
 Klōbūqā 213.
 Kiyā Muḥammad 168-9.
 Knjaz 197.
 Kōkta 106, 134.
 Koseila 25.
 Krak dei Cavalieri (Ḥiṣn al-Akrād, Castellum Curdorum) 173, 180.
 Ktesifonte 28, 44.
 Kuca 25.
 Kūlūg 194.
 Kūfa 19-23, 26, 28, 30, 34-5, 4, 48-50, 56-7, 96, 114.
 Kūh-i Bara 126.
 al-Kulaynī / al-Kulnī, Abū Ḡa'far Muḥammad ar-Rāzī 45.
 KuN 68.
 Kunya 48, 118.
 Kurkuz 212.
 Kutām 193.
 Kutāma 59, 62.
 Kutāmidī 194.
 Kuṭayyir 29.
 "Labbaika" 50.
 Lahore 25, 151.
 "Lā ilāha illā'l-lāhī" 68-9.
 Lammasar 124, 146, 213, 215.
 Laqqab 161, 199.
 Lawh 47, 69.
 Lawh mahfūz 47.
 Lebey de Batilly, D. 15.
 Leone l'Isaurico 26.
 Lewis, B. 16, 133, 140, 159, 166, 185-6, 217-8, 229, 231-2, 234.
 Liber Munatī 76.
 Libro delle Fonti (Kitāb al-Yanābī') 228.
 Libro del Glorioso (Kitāb al-Maḡīd) 78.
 Libro dello Scioglimento e della Liberazione 107, 134, 233.
 Libro Riunente le due Saggezze 106.
 Lion 15, 184.
 A Literary History of Persia 51, 232.
 Lōgos 64, 68, 77, 163, 170.
 Lohana 224.
 Luigi (santo) 184, 202.
 Luristān, 151, 212.
 Ma'ād 160.
 Ma'ād 162.
 Ma'an 89.
 Ma'arrat Masrīn 176.
 Ma'arratu'n-Na'mān 105.
 al-Ma'arrī 98.
 al-Mabḍa' wa'l-Ma'ād (Libro dell'Origine e del Ritorno) 71, 226.
 Macranthropo 31.
 al-Madā'in 28, 39.
 Maḡhab 98, 159.
 Madrasa 85.
 Madrasa Niṣāmīyya 98, 109.
 Ma'dūn 73.
 Ma'dūn akbar 73.
 Ma'dūn aṣḡar 73.
 Ma'dūn mahṣūr 73.
 Ma'dūn muṭlaq 73.
 Maḡdu'd-Dīn 184.
 Magi (Māḡūs) 140, 208.
 Maḡmū' ar-Rasā'il as-sitt 226.
 Magog 219.
 Maḡrib 32, 59, 63, 94, 153.
 al-Maḡrib al-Aqṣā 25.
 Maḡrībī 44.
 Māḡūs (Magi) 35, 140.
 al-Mahdī (messia) 29, 31, 36, 59, 72, 88.
 al-Mahdī (califfo) 38.
 al-Mahdī ('Ubaydu'l-lāh) 59-60, 62, 103.
 al-Mahdī (zaydīta) 121-2.
 al-Mahdiyya 60, 62, 93.
 Mahdūd 69, 133.
 Mahmūd (di Ḡazna) 95, 151.
 Mahmūd (seḡūchide) 99, 116, 142-6.
 Maisūn 23.
 Maitreya 163.
 Makrān 25.
 al-Malā 73.
 Malāhīda 158.
 Malakiyya 82.
 Malatya 26.
 Malāzgerd 97.
 Malik as-Salām 162.
 al-Malik as-Ṣāliḥ 178.
 Mālikīti 85.
 Malik-Sāh 99, 114, 121, 124-7, 129-30, 150.

Malik-Şülm 162.
 Malik Yazdaq 162.
 Malta 94.
 Mamalucchi 168, 176, 185.
 al-Ma'mün (ministro) 128.
 al-Ma'mün (califfo) 45, 190.
 Manāqib Rašīd'u'd-Dīn 181.
 Mancuria 212.
 Mandel 32.
 Mani 35, 52.
 Manichei(smo) 17, 29, 32, 75, 77, 107, 227-9, 233.
 Man-i manī 108.
 Mānkūbertī (Gālālu'd-Dīn M.) 199-200, 203.
 al-Manšūr (califfo) 38, 44.
 al-Manšūr (fätimide) 62.
 al-Manšūriyya 62.
 Maometto 13-4, 17-9, 20-21, 33, 171.
 Maqīm 86.
 Marathi 224.
 Mar Caspio 195.
 Marcione 52.
 Marco lo Gnostico 31.
 Marco Polo 13, 16, 167, 199.
 Mar di Marmara 26.
 Maria Commeno 179.
 Mariupol 197.
 Marocco 59-60, 63.
 Maroniti 88.
 Mar Rosso 153.
 Marw 33, 37, 96, 105, 195, 197.
 Marwān 25, 27, 49.
 Marwān II "al-Himārī" 34, 45.
 Mašāriqa 102.
 Mašlama 26.
 Masūdī 102.
 Mastūr 50, 116.
 Mas'ūd 142-3, 148.
 Masyāf / Masyād 139, 176-7, 220.
 Mawālī (mawālā) 24, 27, 29, 33, 48, 51-2, 60.
 Mā warā'-an-Nahr 25, 32, 35, 137.
 Mawğūd-i mutlaq 157.
 Mawlā-nā 82, 91, 171, 221.
 Mawšil 28.
 Maymūn (fortunato) 55.
 Maymūn (al-Qaddāh) 51-2.
 Maymūdiz 145, 210, 214.

Maymūniyya 52, 55.
 Mayyāfāriqin 105, 117.
 Māzanderān 120-1, 132, 144, 148, 165.
 Māzanderān (Ṭabarestān) 30, 212.
 Mazdak 35, 37, 41.
 Mazdaki 32, 35-7.
 Mazdaqānī 138-9.
 Mazde(smo) 17, 35, 108, 229, 233.
 Mecca(na) 19, 23, 33, 50, 57-8, 63, 65, 75, 91, 105-6, 192.
 Medina 18, 20-22, 29, 63, 65, 75, 84.
 Mediterraneo 26, 63, 94, 150-1.
 Melchisedec 162.
 Melchit 81.
 Melitene 26.
 Melkişedeq 65, 75, 162-3, 166.
Mémoire sur la dynastie des Assassins 15, 232.
Mémoire sur les Carmathes 51, 66.
 S. Mercurio (chiesa) 64.
 Mesopotamia 19, 28-30, 46, 51, 65, 144, 149, 212.
Mesūtēs 163.
 Messia 29, 59, 83, 170-1.
 Messina 94.
 Mevleviyye 221.
 Michele (arcangelo) 77.
 Michele VII 97.
 Mihrizad 228.
Il Milione 16.
 Milla 168.
Mille e una Notte 43.
 Mīm 79.
 Minbar 157.
 Minhāg-i Sirāg (Minhāg-i-Dīn b. Sirāgī 'd-Dīn Güzānī) 205-6.
 Minkulī 193.
 Minorskij 220.
 Mithra 228.
 al-Mitlāq 22.
 Mīzān 78.
 Moab 179.
 Mōbad 220.
 Mongolia 207, 215.
 Mōnkā 198, 207, 210-1, 215.
 Monte Hermon 89.
 Mosē 38, 72, 87, 162, 170.
 Mossul (Mawšil) 28, 136, 147, 152, 168.
 Mstislav di Galič 197.
 Mu' allīm 73.
 Mu' āwiya 20, 23, 82.

Mubda' awwal 68.
 al-Muğīra (emiro) 22, 54.
 Muğīra b. Sa'īd al-'Iğlī 29-31.
 Muḥammad (Maometto) 7, 18, 28, 38, 46-7, 50, 54, 72, 75, 79, 81, 132, 162, 171.
 Muḥammad (b. Ismā'īl) 33, 55.
 Muḥammad (imām nascosto) 60.
 Muḥammad (gov. dell'Āzerbaigān) 100.
 Muḥammad II ('Alī 'u'd-Dīn, Ḍiyā' 'u'd-Dīn, Nūru'd-Dīn) 129, 155, 164-6, 169-70, 183, 188, 190.
 Muḥammad al-Bāqir 29-31, 45, 51-2, 55.
 Muḥammad Badī 157-8.
 Muḥammad b. Buzurgumīd 141-2, 145, 147-9, 159.
 Muḥammad b. Qāsim 26.
 Muḥammad b. Waḥb al-Qurāṣī 87.
 Muḥammad Ḥ'ārezmšāh 189.
 Muḥammad ibn al-Ḥanafīya 29.
 Muḥammad ibn Zakariyyā Rāzī (Rhazes) 107.
 Muḥammad Nāsihi Šahrastānī 145.
 Muḥammad-šāh 220, 223.
 Muḥammad Sorḥ Nīšāpūrī 107.
 Muḥammad Tapar 130-1, 133, 137, 142.
 Muḥammira 41.
 Muḥarrām 23.
 al-Muḥṭār 28-9, 33.
 Mu'īn al-Mulk 144-5.
 al-Mu'izz 62-4, 93.
 Mu'izz ad-Dawla 61.
 al-Mu'izz / li-dīnī 'l-lāhi / 62.
 Mu'izzu'd-Dīn 151.
 Mukāsir 87.
 Mullā-ḡī šāhīb Dāwūd 224.
 Mūltān 26.
 Mu'min 117.
 Mu'min-ābād 159.
 al-Munāḡim 138.
 Munba' ā awwal 68.
 al-Muqanna' 37, 39.
 Muqāṭam 87.
 al-Muqattadī 99.
 al-Muqtafi 143.

al-Muqtanā (Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Samkī) 88, 90-1.
 Mūsā / al-Kārim / 50, 60, 81.
 Muš'ab 28.
 Mū-sā b. Nuṣayr 25.
 Mussulmāni 14, 20-23, 26, 31-2, 35-40, 44, 52, 58, 62, 64, 75, 84, 90, 97, 131, 164, 167, 173-4, 180-85, 188, 208, 212, 214, 216, 229.
 al-Mustakfi 61.
 Mustāḡib 73.
 al-Musta'īr 93, 102-5, 115, 117-8, 127-9, 148, 159, 224.
 Musta'īr (setta) 224.
 al-Mustanḡid 143.
 al-Mustanṣir / bi'l-lāhi / (Abū Tamīm Ma'add al-M.) 96, 100, 102-5, 115, 117-8, 127-9, 148, 159, 222.
 al-Mustaršid 147, 146.
 al-Musta'šim 216.
al-Mustashir (Kitāb Fada'ih al-Bāi-niyya wa Fada'il al-Mustashiriyya) 226.
 al-Mu' tašim 60.
 al-Mu'ti 'li'l-lāh 61.
 al-Muwahḥid 68, 86.
 Muwahḥidūna 86.
 Muḡaffār (governatore di Gird Kūh) 124.
 Muḡaffār (ra's) 121-2, 130, 144, 159.
 Muḡaffarū 'd-Dīn Uzbeg (Özbeḡ) 193.
 Nābī 69, 72, 162, 189.
 Nāfs 73.
 Nāfs al-kull (*Animā Mudi*) 47, 68, 72.
 an-Nāfs al-kullīyya 87.
 Nāfs riḥīyya 77.
 Naḡmu 'd-Dīn 185.
 Nahrāwān 21.
 Nahrū 'l-kūt 52.
 Naḡšab 38.
 Nā'ib 117, 170.
 Nā'ia 20.
 Naiman 194.
 Narbona 25.
 Naršāh 37.
 an-Nasawt 200-4.
 an-Nāšir 190-1, 193.

Nāsir-i Hosrow (Abū Mu'īnī d-Dīn
Nāsir ibn Hosrow Marwāzī Qobādyānī)
79, 100, 103-8, 116-9, 123, 125, 127, 132,
223.
Nāsiṛu d-Dīn 'Abdu'r-Rahīm 200.
Nāsiṛu d-Dīn Mahmūd 205-6.
Nāsiṛu d-Dīn Tūsī 199, 206, 212, 214, 216.
Naṣr (governatore) 33, 133.
Naṣr (Gran Maestro) 182.
Naṣr ibn Aḥmad 116.
Naṣṣ 116, 118, 188.
Nāsūt 77.
Nāṭiq 46, 72, 74, 79, 171.
Nehāvand 19, 33.
Neo-mussulmani 189.
Neo-pitagorici 44.
Neo-platonici 44, 108, 164.
Nestoriani 216.
Nicchia delle Luci 107.
Nih 205.
Nilo 82-5, 101.
Niṣāpūr 35, 41, 96, 101, 105, 133, 195.
Niṣba 52.
Niṣṛīn 28, 36-7, 97, 99, 105, 115, 123,
125, 127.
Niṣāmu'l-Mulk 36-7, 97-9, 105, 114-5,
123, 125, 127, 132.
Nizār (Abū Maṣṣūr) 92-3, 102-3, 118,
127-8, 135, 141, 149, 160-1, 183, 196,
224.
Nizārī 123, 135-9, 141-6, 148-9, 152,
159, 199, 223-5, 227.
Noē 38, 72, 87, 162, 170.
Nome Supremo 31, 36-7, 48.
Notis 107.
Now-musalimān 189, 200.
Now-rūz 145.
Noyan 197.
Nubuwva 46, 72, 156.
Nubuwviyya 167, 175.
Nuova Convocazione 103.
Nuova Predicazione 95, 103.
Nūr 50.
Nūr Saṭgūr 199, 222.
Nūr Turk 199, 222.
Nūru d-Dīn 152-3, 164, 168, 174-5, 178.
Nusayrī 139, 171-2.
an-Nuwayrī 73.
Nuzhat al-Afkār wa Rawḍat al-Aḥbā 226.

Occultatore (Ibīs) 69.
Ōgōdāi 195, 198.
Ōgūl Qaimī 211.
Ōguzz 96.
Ōhrmazd 80, 228.
Oltre-Oxo (Mā warā' an-Nahr) 25.
'Omān 151.
'Omar (moschea di) 27.
Omniadi (Umayya, Banū Umayya) 21.
Ōngūt 216.
Orda d'Oro 216.
Ordine (degli Assassini) 52, 103, 113,
122-3, 127, 129, 133, 142, 146, 155,
164, 166-9, 176, 185, 188-91, 194, 200,
206-7, 210, 219, 221, 232.
Orhān 201.
Oronte 136.
Ōrtūqī 151.
Ospitalieri 179, 184-5, 203.
Otiomani 92, 185.
Ōṭarī 151, 194-5.
Ouranōs 44.
Oxo 25, 38, 106, 150, 192, 194, 203, 223.
Ōzbek (Muṣaffaru d-Dīn Ōzbek) 193,
197, 203.
Palestina 102, 105, 132, 135, 137, 184-5,
217.
Panīr 25, 47, 106, 225.
Pananthropos 70.
Panāb 151.
Paradiso 12-4, 36, 71, 116, 160.
Parthi 114, 193.
Pasqua 138.
Pechino 194.
Persia 18, 24, 26, 33-4, 37, 39, 41, 43,
51-2, 58-61, 75, 93, 97, 103, 108, 114,
117-20, 125-8, 133-4, 137, 141, 146,
150-1, 163, 165, 167, 174, 189-90, 193-
4, 196, 198-9, 207, 212, 216, 220-2, 225,
227, 229, 231-3.
Perside 31.
Pervān 195.
Pietra Nera, Sacra 58.
Pīr (vecchio, ṣayh) 161, 227.
Pleroma 46, 70, 73, 83, 87, 108, 226-8.
Poitiers 25.
Profeta 14, 17-9, 24, 29, 36, 46, 48-50,
69, 72, 74-5, 116, 122, 156, 188.
Profeta Velato (al-Muqanna') 38-9.
Propagandista (dā'ī) 29, 31, 36, 48.

Provenza 32, 60.
Psello 97.

Qabā 182.
Qadamūs 139.
Qaddāh 51.
al-Qaddāh (Maymūn al-Q. al-Makkī)
(Sa'īd b. al-Husayn b. 'Abdī'l-lāh b.
Maymūn, Abū Muḥammad 'Ubaydu'l-
lāh) 51-2, 55, 59, 229.
Qāḍī 102, 117, 132, 147, 211.
Qadīm 159.
Qāḍir-hān Inālīq 194.
Qāḍisiyya 19.
Qagān (hān) 194, 203, 215, 217.
Qaqāq 148.
al-Qāḥir 63.
al-Qāḥira (Il Cairo) 63.
al-Qā'im (califfo) 96, 171.
al-Qā'im (fātimide) 62.
al-Qā'im (Resurrettore) 60, 162, 187.
al-Qā'imū'l-Qiyāmat 71, 75, 157, 171.
Qā'in 120, 124.
al-Qairawān 25, 62.
Qal'a Hammād 94.
Qalam 47, 69.
Qanqlī 198.
Qara Qitāy / Qara Hītāy 100, 151, 156, 194,
212.
Qaraqorum 210, 215.
Qara-qoyūnlū 219.
Qara Tau 194.
Qarmat (Hamdān b. al-Aṣ'at) 56.
Qarmatī / Qirmatī (Qarāmīja) 50, 56-8, 65.
Qasṭda 106-7.
Qāsim-ṣāhī 220.
Qāwurd 97.
Qayrawān 102.
Qayyim 48.
Qayyim al-Qur'ān 46.
Qazwīn 120, 126, 132, 145-6, 183, 195,
200, 206-7, 210-1.
al-Qazwīnī 123.
Qidāh 52.
Qilā' ad-da'wat 185.
Qipčaq 197.
Qirkitai 207, 210.

Qiyām (festa) 158.
Qiyāna (Resurrezione) 63, 128, 155, 158,
160, 163-4, 166-7, 169-73, 187, 198.
Qiyāmatu'l-qiyāmat 70, 142, 163.
Qobādyān 104.
Qōniyya 184.
Qostā b. Lūqā 45.
Qubilāi 198.
Qudāt 138.
Qubistān 120, 124, 126-7, 130-1, 144,
148, 157, 159, 189, 191-2, 199, 200,
204-7, 213-14.
Qumīs 144.
Qumm 114, 123, 222.
Qurayš 19.
Qutayba b. Muslim 25.
Qutbu d-Dīn, Malik al-Gibāl 147, 150-1.
Qutulmīš 97.

Rabī' awwal 188.
Raḍwā 29.
Rağ'a 40.
Raimondo (di Tolosa) 136.
Raimondo (figlio di Boemondo IV) 183.
Ra'īs 121-2, 130, 144, 159.
Rak'a 158.
Ramādān 91, 98, 117, 127, 157.
ar-Ramla 181.
Raḥqa 21, 65, 168.
ar-Rāšid 143, 146-7.
Rašidu d-Dīn 113-15, 117, 121, 124, 149,
156, 160, 165, 188, 206.
Rašidu d-Dīn Sinān ibn Salmān ibn
Muḥammad (Sinān) 168.
Rašidu d-Dīn Tūsī 105.
Rašidūna 18.
ar-Rass 31, 248.
Raṣūl 29, 36, 49, 69, 162.
Rāwandī 125.
Rawḍatu'l-taslim 200.
Ravy (Rhaḡe) 36, 56, 96, 99, 105, 114, 116-
7, 120, 123, 126, 148, 193, 195, 200, 214.
ar-Rāzī 114.
Religioni del Libro 16.
Religio perennis 16, 104, 162.
Regnum Dei, 24.
Restauratore 23, 29.
Resurrettore 72, 75, 162, 187.

Resurrezione 31, 36, 49, 60, 70-1, 128, 142, 143, 155, 157-8, 160, 162, 164, 166-7, 171, 228.
 Resurrezione (della chiesa) 84.
 Ribāṭ 94.
 Riccardo Cuor di Leone 180-2, 184.
 Ricompensa 40.
 Ridā 78, 104, 114.
 ar-Ridda 17.
 Ridwān 135-7.
 Riḡāl 170.
 Rinaldo di Châtillon 179.
 Risāla 226.
 Rodi 26.
 Rodrigo, re 25.
 Roma 22, 26, 63, 94.
 Romano Diogene 97.
 Rossosvesti 41.
 Rubā fyyāṭ 115.
 Rūdāb 123, 126, 132, 144-6, 148, 157.
 Rufaqā 157.
 Ruggero d'Altavilla 94.
 Rūh 40, 49-50, 56.
 Rūhānī 38, 160.
 Rūhu'l-Imān 49.
 Rūhu'l-mudarrīḡ 49.
 Rūhu'l-quds 49.
 Rūhu'l-quwwa 49.
 Rūhu'l-šāhwa 49.
 Ruknu'd-Dīn (H'uršāh) 210-1, 213-5.
 Russia 150, 216.
 Rustamdār 144.
 Rusul (rasūl) 40.
 Rūyān 165, 207.
 Sābāt Abī Nuḥ 56.
 Sabei 24, 44.
 Sābi' 50.
 as-Sābiḡ 69, 87.
 Sacerdoti del Fuoco 34.
 de Sacy, A.S. 15, 73, 79, 90, 92, 232.
 Sa'd al-Mulk 132.
Safar-nāmē (Libro di Viaggio) 100.
 Sāfīṭā 185.
 Sa'id b. al-Husayn b. 'Abdī'l-lāh b. Maymūn (al-Qaddāh) 59.
 Saladino (Yūsuf ibn Ayyūb Salāhu'd-Dīn) 152, 153, 168, 174-183, 224.
 Sālīma b. 'Abdu'l-Wahhāb 87.
 Salmāyya 56, 59.
 Saldak 94.
 Sālef 180.
 Salem 65, 75, 162, 166.
 Salḡārī 151.
 Salinger, G. 167, 185.
 Salman-i Pāk 75, 79, 161, 166, 170.
 Sām (Sītām, Sanām) 39.
 Sāmān hūdāt 43.
 Sāmānīdī 95-6, 133.
 Samarqand 25, 100, 195, 213, 219.
 Sāmarrā 50, 60, 190.
 Sangar 100, 130, 144-5, 148-51.
 Santo Sepolcro (chiesa) 184.
 Saḍḡyāt 29, 75, 168.
 Sarā't 102.
 Sarāwīl al-futuwwa 190.
 Sarāy 198.
Sarḡaṣṭi-i Sayyid-nā 105, 113-4, 134.
 Sarḡūn ben Manṣūr 23.
 Sarmīn 137, 176.
 Sāsānīdī 19, 26, 32-3, 37, 229.
 Satpanth 223.
 Sat-panthī 227.
 Satr 50, 55, 129, 171, 187, 191, 199.
 Saturno 74.
 Sāvah 123, 132.
 Sayfu'd-Dīn 152.
 as-Sayyid 29.
 Sayyid-nā 225.
 Sayyid-nā 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd 226.
 Sayyid-nā Ḥatīm b. Ibrāhīm al-Ḥāmīdī 226.
 Sayyid-nā Husayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd 71, 226.
 Sayyid-nā Ibrāhīm b. al-Husayn al-Ḥāmīdī 225.
 Sayyid-nā Idrīs /Imādī'd-Dīn/ 45, 226.
 Scuola di Atene 45.
 Seḡestān 25.
Seḡnors de montana 11.
 Seistān 120, 124, 189, 192, 205-6, 212.
 Seleucia 44.
 Selḡūchi, Selḡūchīdī 95, 97, 99-100, 103, 119, 124, 130, 143, 146, 149-51, 165, 189, 193, 212.
 Selḡūḡ (Tīmūr-yahḡ) 96.
 Sem 72.
 Senegal 94.

Sephīrōth 31.
 Serafile 77.
 Seth 72.
I Sette Capitoli di Abū Ishāq 156.
 Severo, vescovo 64.
 Sfere 70, 73.
 Sibilla, figlia di Amalarico I 179-81.
 Sicilia 26, 59, 63, 94, 104, 174, 179.
 Sidone 181.
 Sikh 88, 227.
 Simḡūr 124.
 Simon Pietro 72, 162.
 Stn 79.
 Sinān (Raṣṡū'd-Dīn Sinān ibn Salmān ibn Muḥammad) 52, 139, 167-78, 181-3, 186.
 Sindbād (Pērōz Ispahbad) 36-7.
 Sindh 26, 88, 221, 227.
 Sindhi 224.
 Sirdāb 60.
 Siria 11, 15, 19-20, 22, 24, 26, 33, 51, 57, 59, 63-4, 75, 81, 92, 93, 96-7, 99, 103, 105, 117, 130, 132, 135-140, 143, 149-50, 152-3, 159, 167-186, 191, 210, 220, 223, 225, 231-2.
Siḡyasat-nāmē (Libro della Politica, Ars Politica) 36, 99.
 Sogdiana 38, 195.
 Soldaia 198.
 Soṣāns (Saḍḡyāt) 21, 37.
 Spagna (al-Andalus) 21-2, 25, 32, 34, 60, 62, 94.
Speculum Animae 107.
 Spirito Santo 40.
 Stefano di Blois 179.
 Stelle Fisse (Zodiaco) 73-4, 90.
Storia di Buḡdār (Ta'rīḡ-i Buḡdār) 37.
 Strasburgo 11, 167.
 Stuttgart 15.
 Subūtāi 195, 197.
 Sufyānīdī 24.
 Sulaymān (calīffo) 26.
 Sulaymān (dī'ī) 224.
 Sulaymānī 227.
 Sultān 96, 111, 126.
 Sultān Karīm 223.
 Sultān Maḡmūd 116.
 Sultān Muḥammad 223.
 Sung 198, 211.
 Sunna 18, 24, 85, 98, 167, 174, 191, 201, 221.
 Sunnī, Sunnīti 24, 53, 65, 85, 95-6, 98-9, 117, 119, 123, 131, 135, 137, 146, 148, 167, 191-2, 198, 204, 206-7, 216, 221, 223-5.
 Suṭra 171.
 Syr Daryā 150, 194-5, 198.
 Ṣadaḡa 126, 131.
 Ṣafavīdī 141, 219-21, 229.
 Ṣafed 185.
 Ṣāhib al-kawn 171.
 Ṣāhib al-wuḡūd 171.
 Ṣāhibu'n-nāḡa 57.
 Ṣāhibu'š-šāma /Ṣāhibu'l-hāl 57.
 Ṣalāhu'd-Dīn (Saladino) 168.
 Ṣalāt 98.
 Ṣalīḡ Ismā'īl 153.
 Ṣāmīt 73.
 Ṣan 'ā' 31, 225.
 Ṣanḡāḡa 62-3, 94.
 Sawm 98.
 Šerāṭ 201.
 Šifīn 21.
 Šuf 68.
 Šufāt 173.
 Šuff 98, 133, 136, 149, 200, 221, 227.
 Šabestārt 221.
 Šabōrḡān 105.
 Šāḡr 139.
 Šāḡī'ta 191.
 Šāh 148, 195, 220, 222.
 Šāh (di Armenia) 151, 250.
 Šāhāda 68, 129, 131.
 Šāhanšāhī 205.
 Šāhdīz 125, 130-1.
 Šāh Čāzr (Čāzr Rustam) 144.
 Šāh Ḥalīlu'l-lāh 220.
 Šāhīd 177.
 Šāhinšāh 213-4.
 Šāhpōhr 45.
 Šāhrastānī 129.
 Šāhriyār-kūh 121.
 Šāh-rūd 124.
 Šāh Ṭāhir Dekkhanī 223.
 Šāmsu'd-Dīn (qāḡr) 211.

Šamsu'd-Dīn 185.
 Šamsu'd-Dīn (Šams'i Tabrizi) 221.
 Šamsu'd-Dīn Grlak 214.
 Šamsu'd-Dīn (Hasan-i Ihtiyār) 205.
 Šarafu'l-Mulk 201-4.
 Šarbūš 182.
 Šarf'a 71-2, 74, 91, 156, 158, 160, 164, 183, 188, 191.
 Šāwar 152, 178.
 Šawwāl 210.
 Šayh 12, 64, 117, 161, 169, 220.
 Šayhu'l-ghabal (vecchio della montagna) 172.
 Šaytān 69.
 Šayzar 138.
 Šr'a 17, 22-4, 27-30, 39, 46, 48, 50, 60, 65, 75, 85, 93, 95, 116, 155-6, 158, 162, 170-2, 187, 191, 220.
 Šigi-qutuqtu 197.
 Šihāb 89.
 Šihābu'd-Dīn (governatore) 204.
 Šihābu'd-Dīn al-Gūrī 189, 204.
 Šihābu'd-Dīn /ibn al-'Aḡamī/ 178.
 Šihābu'd-Dīn Yahyā Sohravardī 174.
 Šr'iti 22-4, 35, 75, 90, 96, 98, 123, 131, 135, 137, 139, 141, 190-1, 207, 216.
 Širānšāh 214.
 Širgrī (Anūštegīn Širgrī) 133, 144.
 Širkūh 152, 178.
 Šuḡnān
 Šolīm-Salām 163.
 aš-Šumūs az-Zāhira 226.
 Šu'ub 27, 44.
 aš-Šu'ubīya 44.
 Ta'ahhūr 69, 155.
 Ta'at wa'ibādāt 164.
 Taḡaḡāt-i Nāsiri 153, 205, 217.
 Tabarestān 30, 96, 120.
 Tabas 120, 124, 130.
 Tābit ibn Qurra 44.
 Tabriz 147, 197.
 Tāḡikistān 32.
 Taḡalluf 69, 155.
 Tāhert 59.
 Tāhīr 43, 223.
 Tāhīr an-Naḡār 123.
 Tāhida 25.
 Tākān 38.
 Takrīt 125, 131.
 Talas 26.
 Tālha 20.
 at-Tālī 68, 87.
 Ta'īm 17, 24, 67, 98, 104, 116, 142, 226.
 Tālīqān 126, 145.
 Tamerlano 219-20.
 Tanāsuh 56.
 Tancredi di Altavilla 137.
 T'ang 25.
 Tangut 198.
 Tanūh 89.
 Tanzil 156, 164.
 Taqiyya 90, 191, 212, 220, 223-5.
 Ta'r 20.
 Ta'rīh-i ḡalālī / malikī 99.
 Ta'rīh-i ḡeḡān-gošā 113.
 Tārim 207.
 Tāriq 25.
 Tāriqa 221.
 Tārtūs 180.
 Tarz 145.
 Tašāhhod 98.
 Tašawwuf 68.
 Tāškand 25.
 Tauro 26.
 Tawḡid 54, 68.
 Ta'wīl 54, 69, 71-2, 78, 87, 108, 156, 159-60.
 at-Tayyib 143, 224.
 Tayyibī 103, 143, 199.
 Ta'yīd 142, 183, 222.
 Tayyīm 89, 139.
 Tehrān 36, 222.
 Tej 224.
 Tejas 224.
 Templari 15, 173-4, 179, 182-5, 203.
 Terrasanta 168, 175, 178-9, 182.
 Terre Céleste et Corps de Résurrection 76, 233.
 Thoros 136.
 Tī'āb / Taḡāb 215.
 Tiberiade 179.
 Tibet 220.
 Tiflis 147.

Tigri 125.
 Tīmūr-i lang 219.
 Tiro 12, 180-2, 185.
 Tlemcen 25.
 Toḡārestān 37-8.
 Tolomei 64.
 Tolosa 25, 136.
 Tolstov 150.
 Toqaz Oḡuz (Guzz) 96.
 Tortosa 183.
 Traicé de l'Origine des Anciens Assassins Portecouteaux 15.
 Transgiordania 179.
 Transoxiana (Mā warā'an-Nahr) 31, 35, 100, 137, 204, 215.
 Trattato Ricapitolativo 53.
 Tre Salvatori 37.
 Trilogie Ismaélienne 71, 79, 227, 229, 233.
 Tripoli 139, 153, 173-4, 180.
 Tuḡrīl-beg 96, 150.
 Tuḡteḡin 137-9.
 Tukūš 150-1.
 Tūlūt 195, 197.
 Tūn 120, 124, 213.
 Tunisia 59-60.
 Tūrān 150.
 Tūrān-šāh 153.
 Turayfī 145, 148.
 Turchia 95, 190, 221.
 Türkmenistān 132.
 Turšiz 124.
 Tūs 78, 195.
 Tūs (Nāšīru'd-Dīn Tūsī) 214.
 Tutuš 11, 99.
 Tyché 76.
 'Ubaydu'l-lāh al-Mahdī 50, 59-60, 62, 103.
 'Ubaydu'l-lāh b. Ziyād 23, 27.
 'Ulāmī 85, 138, 143, 147.
 Ulgaytū 113.
 'Umar 18-20, 82, 84.
 'Umar ibn Hafṣūn 60.
 'Umar ḡayyām 98, 105, 115.
 Umayya, Umayyadi (Banū Umayya) 19, 21-5, 27, 30, 32-4, 49, 60.
 Umm Ḥabība 20.
 Ummu'l-Kuāb (La Madre del Libro) 47, 49, 65, 71, 75, 78-9, 163, 172, 233-4.
 Ungheria 184.
 Uomo Perfetto, Cosmico 46-7, 54.
 Uomo Universale 67.
 'Uqba b. Nafi' 24-5.
 'Uqqāl ('āqil) 89-90.
 Urali 198.
 Ušmūnayn 64.
 Ustād Sts 37.
 Uḡlu'l-ḡiḡh 98.
 Utakūḡnā 216.
 'Uṭman 19-20.
 Umapūṣtim 162.
 'Uyūnu'l-Aḡbār 45.
 Uzbag (Muzaffaru'd-Dīn Uzbag) 193.
 Uzbekistān 32.
 Vajra-kāya 78.
 Van 105.
 Vangelo di Giovanni 79.
 Vangelo di Matteo 228.
 Vecchio della Montagna/ (Šayh, Pir) 12-15, 167, 172-3, 176-7, 181, 184, 199, 204.
 Verbi 69.
 Verbo (Lógos) 31, 46, 74-5, 87, 99.
 Vergine (costellazione) 157.
 Via della Seta 150.
 Viatico dei Viaggiatori (Zāid al-Musāfirīn) 106.
 Viṣṣu 143, 223.
 Viṣṣuti 223.
 Viṣṣuti bhakta 223.
 Volga 198.
 Vouru-Kaša 76.
 Wādī Tayyīm 89.
 Waḡh-i Ḥodā 75.
 Wahid 68.
 Wahiy 40, 54.
 Wālāya 46, 72, 156.
 Wāl 46, 72.
 Wāl'ahdi-kum 171.
 al-Walid 19, 26.
 Wāqifa-qarmāta 227.
 Warzanīn 56.
 Waṣf 48, 72, 171.

Wāṣiṭ 172.
 Wattenbach, W. 16.
 Wazīr 37, 43, 83.
 Xorreh 76.
 X^oarənah 76.
 Yahyā b. Māsūya 45.
 Yāmīnu 'd-Dīn Bahrām Šāh 205.
 Ya'qūb b. Layṭ aṣ-Ṣaffār 41, 43.
 Yarmūk 19.
 Yāsūr 213.
 Yatīm 79.
 Yawm al-ḡamal 20.
 Yawm al-qiyāma /t/ 162.
 Yaxarte (Syr Daryā) 150, 194.
 Yazata 228.
 Yazd 119, 131, 220, 222.
 Yazdīq 162-3.
 Yazīd I 22-4.
 Yazīdī 90.
 Yemen 31, 49, 59, 63, 93, 99, 143, 224-6.
 Yimō Xšaēta 76.
 Yomgān 106.
 Yūan 211.
 Yūsuf ibn Ayyūb Šalāhu 'd-Dīn (Saladino) 152.
 Zahartu 171.
 Zāhir 24, 67, 72, 74, 81, 91, 149, 156, 160, 170, 188, 191.
 aṣ-Zāhir 93.
 Zahrū 'l-Ma ūnī 109, 226.
 Zakāt 98.
 Zakrūya b. Mihrūya 59.
 Zanāta 62.
 Zanḡ 56-7, 102.
 Zangān 193-5.
 Zangī (emiro) 147.
 Zangī, Zangīdī 152, 174, 178, 181.
 Zanzībar 224.
 Zarathuštra 35, 114.
 Zayd 30-1.
 Zaydī 31, 120, 146.
 Zīr 125.
 Ziyād ben abīhi 22-3.
 Ziyād b. Šālih 26.
 Ziyāridī 120.
 Zodiaco (Stelle Fisse) 74.
 Zoroastriani 24, 27, 32, 35-7, 40-1, 43, 75, 120, 220, 229.
 Zubayr 20, 23, 28.
 Zūr-bānē 190.
 Zūr-wānī 35.
 Zuwara 126.
 Zūzan 87, 124.

Indice

Introduzione di Andrea Piras	5
Cartografia	7
Parte prima: Il regno dell'imām: manifestazione e occultamento	
La leggenda	11
Prologo	17
Il primo Ismaelismo	43
Vigilia dell'occultamento: il ta'lim fātimide	67
al-Hākim e le origini dei Drusi	81
L'ocaso dei Fāṭimīdī - inizio della da'wat ḡadīda	93
Parte seconda: Il vecchio della montagna	
Ḥasan-i Šabbāh	113
Le prime imprese della da'wat ḡadīda in Siria	135
Intermezzo (Buzurḡummīd, 1124-38; Muḥammad b. Buzurḡummīd, 1138-62)	141
Gli imām della qiyāma (Ḥasan 'alā dīkrihi's-salām, 1162/557 - 1166/561; Muḥammad II, 1166/561 - 1210/607)	155
Sinān: la qiyāma in Siria	167
L'ocaso della qiyāma: tempo di satr	187
La da'wa indiana e yemenita - Conclusione	219
Bibliografia	231
Indice dei nomi	235

39936 z